دہلی کے مسلمان دانش ور

(انیسویں صدی)

مشیر الحسن



مترجم

مسعود الحق

دہلی کے مسلمان دانش ور

(انیسویں صدی)

دہلی کے مسلمان دانش ور
(انیسویں صدی)

مشیر الحسن

مترجم
مسعود الحق

انجمن ترقی اردو (ہند)، نئی دہلی

سلسلۂ مطبوعات انجمن ترقی اردو (ہند) ۱۵۶۲

سنِ اشاعت	:	۲۰۰۶ء
قیمت	:	۲۷۵/=
ڈیزائن سرورق	:	محمد ساجد
بہ اہتمام	:	اختر زماں
کمپوزنگ	:	محمد ساجد، عارفہ خانم، جاوید رحمانی
طباعت	:	ثمر آفسٹ پرنٹرز، نئی دہلی

Dehli Ke Musalman Danishwar (Unneesween Sadi)
Translation of "A Moral Reckoning, Muslim Intellectuals in Nineteenth-century Delhi"
by : Mushirul Hasan
Translated by : Masoodul Haq
Price : 275 .00

ISBN : 81-760-134-0

Anjuman Taraqqi Urdu (Hind)
Urdu Ghar : 212, Rouse Avenue, New Delhi-110002
Phone : 23236299, 23237210, Fax : 23239547
E-mail : urduadabndli@bol.net.in

فلسطین کے موقف کی عزم واستقلال کے ساتھ
حمایت کرنے والے بے مثال
دانش ور ایڈورڈ سعید (مرحوم) کے نام

مرگِ مجنوں پہ عقل گُم ہے میرؔ
کیا دِوانے نے موت پائی ہے
(میر تقی میرؔ)

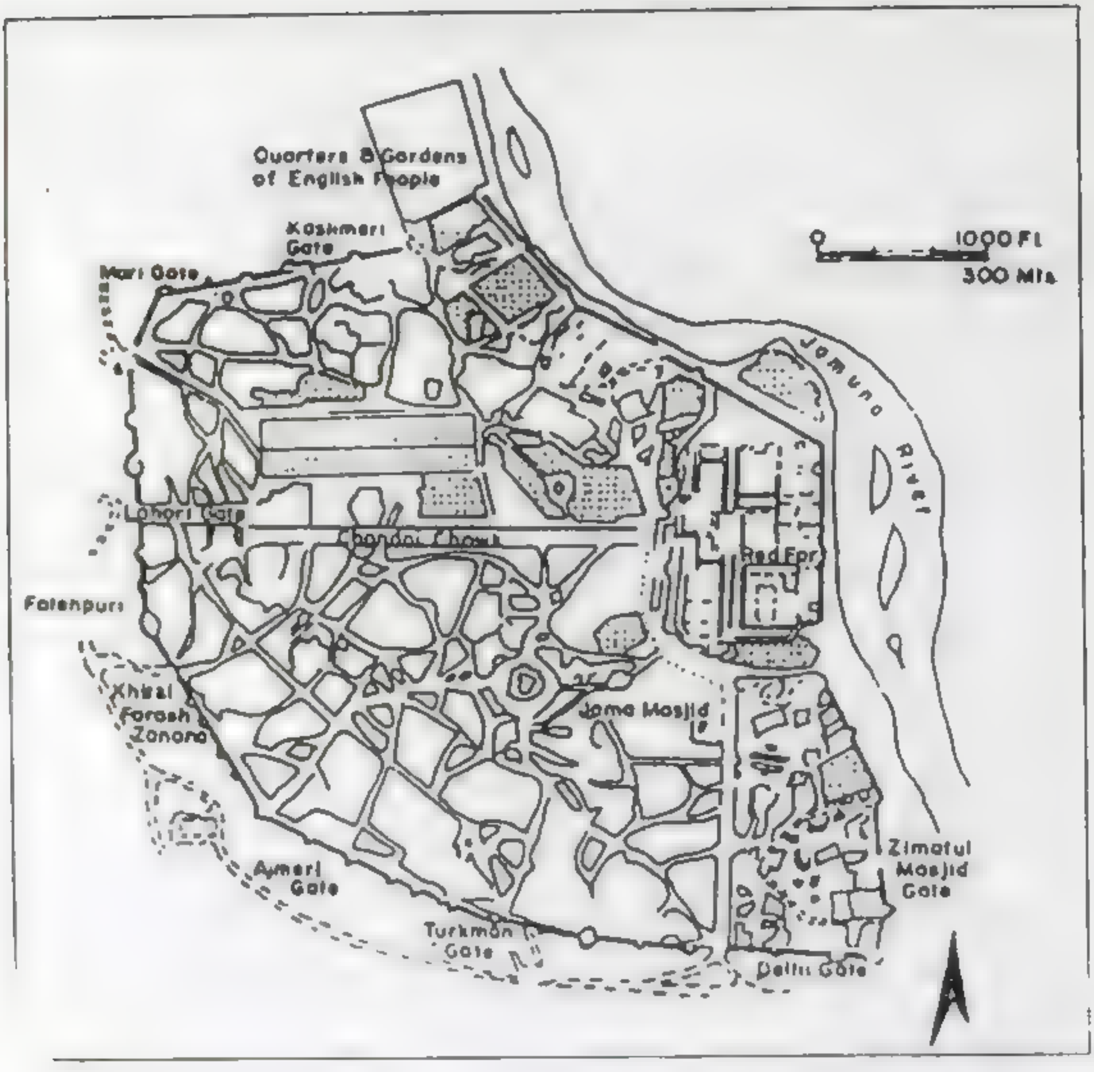
فہرست

فہرست

تصویریں

نقشے

جدول



شاہجہاں آباد کا منصوبہ (1700 میں)

حرفِ آغاز

پروفیسر مشیر الحسن ہمارے عہد کے ممتاز ترین دانشوروں میں ہیں۔ تاریخ اُن کی دل چسپی کا خاص موضوع ہے۔ چوں کہ تاریخ کا سماجی اور تعلیم کا دوسرے شعبوں سے بھی گہرا تعلق ہے۔ اس اعتبار سے ایک ماہر اور معتبر تاریخ داں کا دائرۂ علم ونظر اسی قدر وسیع ہوتا ہے، اسی لیے مشیر صاحب کی مختلف سماجی علوم پر گہری نظر ہے۔

تاریخ کی عمارت ہمیشہ تحقیق کے ستونوں پر کھڑی ہوتی ہے، اس لیے مشیر الحسن تاریخ کے بہترین اُستاد ہونے کے ساتھ ساتھ اعلا پایے کے محقق بھی ہیں۔ وہ تقریباً تیس سال جامعہ ملیہ اسلامیہ میں تاریخ کے اُستاد رہے ہیں۔ آج کل جامعہ ملیہ اسلامیہ کے وائس چانسلر کی حیثیت سے اُنھوں نے ثابت کیا ہے کہ وہ انتظامی صلاحیتوں سے بھی بہرہ ور ہیں۔ اُنھیں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے وائس چانسلر کے عہدے پر فائز ہوئے کُل ستائس مہینے ہوئے ہیں۔ اس مختصری مدت میں مشیر صاحب کی غیر معمولی انتظامی صلاحیتوں کی بدولت آج جامعہ ملیہ اسلامیہ کا شمار دہلی ہی کی نہیں ہندوستان کی بہترین یونی ورسٹیوں میں ہونے لگا ہے۔ اُن کی وائس چانسلر شپ کے زمانے میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے علمی پروگراموں میں کئی ایسے نئے کورسز شروع کیے گئے ہیں جو کسی بھی یونی ورسٹی کے لیے قابلِ فخر ہو سکتے ہیں۔

مشیر صاحب کی انتظامی اور علمی فتوحات غیر معمولی ہیں۔ وہ اس سے قبل جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ڈین فیکلٹی آف ہیومنیٹیس اینڈ لینگویجز رہے ہیں۔ اُنھیں اس یونی ورسٹی کے پرو وائس چانسلر بننے کا بھی

اعزاز حاصل رہا ہے۔ اُنھوں نے بنکاک میں منعقد ہونے والی مینجمنٹ آف سوشل ٹرانسفارمیشن اور اسٹاک ہوم میں' آزادی کے پچاس سال' کے موضوع پر منعقد ہونے والی کانفرنس میں ہندوستان کی نمائندگی کی تھی۔اس کے علاوہ وہ ماریشس اور جکارتا میں منعقد ہونے والی بین الاقوامی کانفرنسوں میں ہندوستان کی انڈین کونسل آف انفارمیشن اینڈ کلچرل ریلیشنز کی بھی نمائندگی کر چکے ہیں۔

مشیر صاحب یونی ورسٹی آف ورجینیا، Maisor Des Sciences,DEL,Paris,University of Cambridge سینٹ انتھونی کالج، آکسفورڈ میں وزیٹنگ پروفیسر رہے ہیں۔علمی خدمات کے اعتراف میں اُنھیں ممتاز انعامات سے بھی نوازا گیا ہے۔

مشیر صاحب اعلا پایے کے اسکالر ہیں۔ وہ نو(۹) کتابوں کے مصنف ہیں۔ اُنھوں نے ہندوستان میں اسلام کے موضوع پر انگریزی کے سات متن مرتب کیے ہیں۔اس کے علاوہ اسلام اور ہندوستان ،فرقہ واریت کے مسائل اور تقسیمِ ہند جیسے اہم موضوعات پر بھی پندرہ کتابیں مرتب کر چکے ہیں۔ مشیر صاحب کی ان تمام مطبوعات، تالیفات اور مرتبہ کتابوں کو غیر معمولی شہرت اور مقبولیت حاصل ہوئی ہے۔

۲۰۰۵ء میں انگریزی میں مشیر صاحب کی ایک کتاب A MORAL RECKONING آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس ،نئی دہلی سے شائع ہوئی تھی۔ زیرِ نظر کتاب اسی انگریزی کتاب کا اردو اڈیشن ہے۔ کتاب کا ترجمہ مشہور ادیب اور ماہرِ تعلیم پروفیسر مسعود الحق نے کیا ہے۔ یہ ترجمہ بہت ہی سلیس، رواں اور شگفتہ ہے۔ مشیر صاحب نے اس کتاب میں علمی اور تحقیقی بنیادوں پر اُنیسویں صدی کی سیاسی، سماجی اور تہذیبی زندگی کا جائزہ لیا ہے۔

یہ بات پورے وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ سیاسی، سماجی اور تہذیبی موضوعات پر کام کرنے والے اسکالروں کے لیے مشیر الحسن صاحب کی کتابوں سے صرفِ نظر مشکل ہی نہیں ناممکن ہے۔

کتاب میں اُنیسویں صدی کی دہلی کے دانشوروں کے فکری رویّوں، سماجی سچائیوں، تہذیبی، تعلیمی، علمی اور ادبی سرگرمیوں کا محاکمہ بہت مستند اور بھرپور انداز میں کیا گیا ہے۔

انیسویں صدی کے فکری منظرنامے کی ترتیب و تشکیل میں جو عوامل کارفرما تھے، اُن میں ذکاء

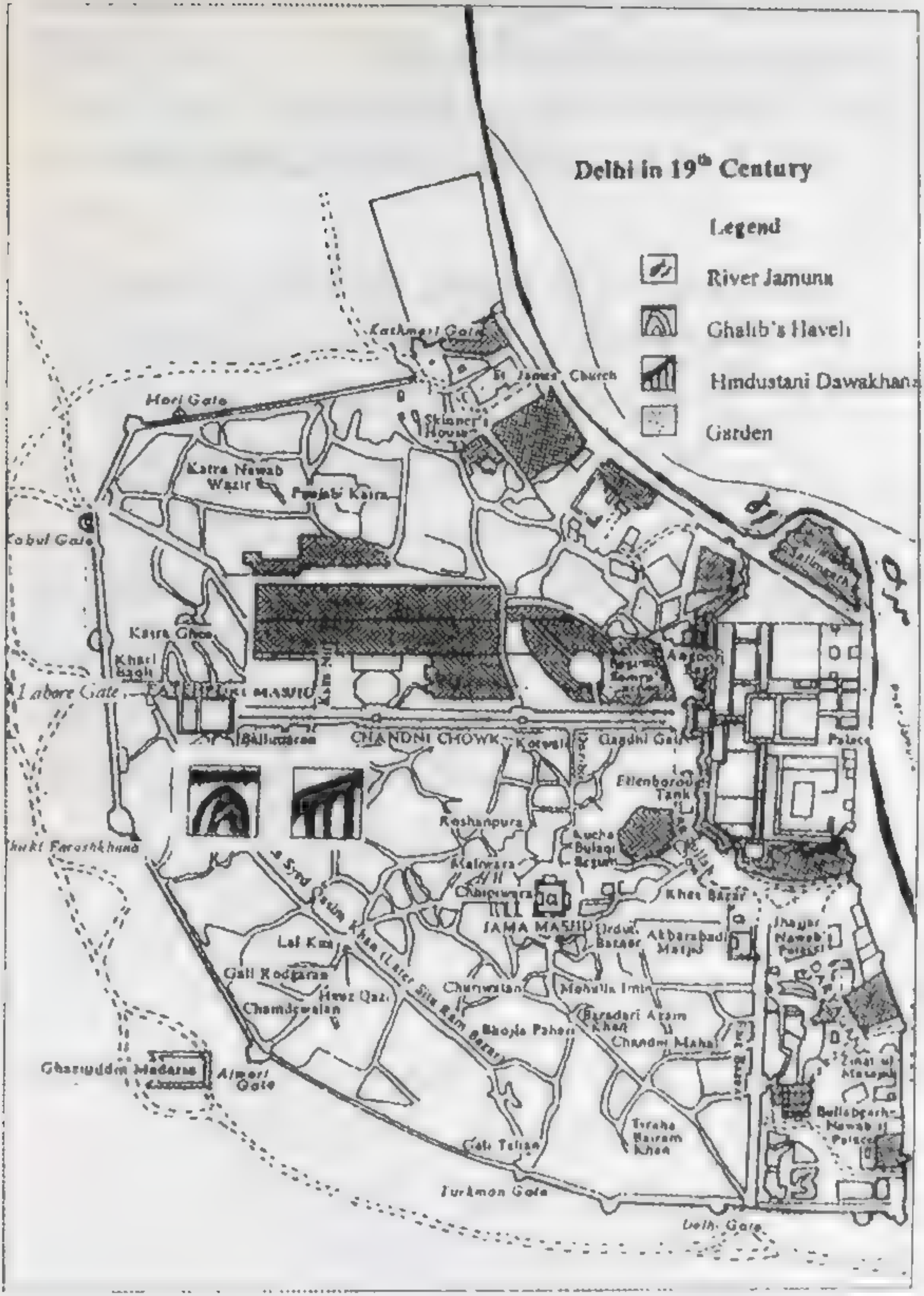
اللہ، غالبؔ، نذیر احمد، سرسید احمد خاں، محمد حسین آزاد، مولانا الطاف حسین حالی جیسی شخصیتوں کے افکار اور دہلی پر برطانیہ کے تسلّط پر اُن شخصیتوں کا ردِعمل قابلِ ذکر ہے اور اسی قدر اہم سی۔ ایف اینڈریوز کی انگریزی کتاب 'ذکاء اللہ آف دہلی' بھی ہے۔ اردو ادب کا نشاۃ ثانیہ بھی اگر چہ براہِ راست اس کتاب کے موضوع سے متعلق نہیں ہے لیکن اُنیسویں صدی کے اس فکری منظر نامے کا ایک حصہ بھی ہے۔

اس عہد کی مذہبی فکر کے لیے نذیر احمد کی کتاب 'الحقوق والفرائض' کا بھرپور استعمال کیا گیا ہے۔ اسی زمانے میں نذیر احمد نے 'مراۃ العروس' کے نام سے ایک ناول لکھا تھا، جس میں اصغری اور اکبری نام کے دو کرداروں کے سہارے مسلمان گھرانوں کے اخلاق، طور طریق، رہن سہن کے انداز اور روزمرّہ کی زندگی کے حقائق پر بہت اچھی روشنی پڑتی ہے۔ اس ناول میں عورتوں کے مختلف مسائل پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

مشیر صاحب نے پردہ، تعدد ازدواج اور مسلمان عورتوں کے حقوق و فرائض جیسے موضوعات سے مدلّل بحث کی ہے۔

غرض یہ ہے کہ مشیر الحسن صاحب کی کتاب 'دہلی کے مسلم دانش ور' ایسی فکر انگیز اور علمی کاوش ہے جو مطالعے کی رُو سے معلومات افزا ہونے کے ساتھ ساتھ دل چسپ بھی ہے۔

(خلیق انجم)


Delhi in 19th Century
Legend
River Jamuna
Ghalib's Haveli
Hindustani Dawakhana
Garden
Kashmeri Gate
St James Church
Skinner's House
Hori Gate
Katra Nawab Wazir
Punjabi Katra
Kabul Gate
Katra Ghee
Lahore Gate
CHANDNI CHOWK
Kotwali
Ballimaran
Ellenborough Tank
Palace
Roshanpura
JAMA MASJID
Urdu Bazaar
Akbarabadi Masjid
Khas Bazar
Lal Kuan
Gali Rodgaran
Hauz Qazi
Churiwalan
Mohalla Imli
Chandni Mahal
Bhojla Pahari
Ghaziuddin Madarsa
Ajmeri Gate
Gali Telian
Turkman Gate
Delhi Gate
Zinat ul Masajid
Ballabgarh Nawab's Palace



1857ء سے پہلے دہلی کا ایک منظر



1857ء میں دہلی کے کشمیری گیٹ پر برطانوی فوج کا آخری حملہ



1857ء میں دہلی پر برطانوی فوج کے حملے کے بعد کشمیری دروازے کا منظر



1857ء کی جنگ کا ایک منظر



21 ستمبر 1857ء کو ہمایوں کے مقبرے میں میجر ہڈسن بہادر شاہ ظفر کو گرفتار کرتے ہوئے۔



لال قلعے کے سامنے قدسیہ بیگم کی بنائی ہوئی مسجد



1857ء کی جنگ کا ایک منظر



1857ء سے قبل چاندنی چوک کا ایک منظر۔ لال قلعے کی طرف سے

پیش لفظ

مورخ محمد ذکا اللہ (1910-1832) اردو کے پہلے ناول نگار نذیر احمد (1912-1836) جنھوں نے اپنے پڑھنے والوں سے اپنے عہد کے اعلیٰ ترین افکار کے حوالے سے بات کی، اور علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے موسس سید احمد خاں (98-1817) کے بارے میں اردو میں خاصی کتابیں ہیں۔ اسی طرح مرزا اسد اللہ خاں غالبؔ (1869-1797) خواجہ الطاف حسین حالیؔ (1914-1837) اور محمد حسین آزاد (1910-1830) سے متعلق تحریروں میں بھی بڑے اضافے ہوئے ہیں۔ یہ لوگ معروف لوگوں میں ہیں مگر ایک دوسرے کی طرف ان کے رویوں اور ان کے باہمی برتاؤ، برطانوی عہد کی آمد پر ان کے ردعمل، 1857 کی افراتفری میں زندہ رہنے کے ان کے تجربات، کلچر اور شناخت کے بارے میں خود ان کے احساسات اور ان سب سے زیادہ خود ان کی زندگیوں اور ان کے مشاغل کے بارے میں حیرت انگیز طور پر بہت کم لکھا گیا ہے۔ ان حضرات کی تقریروں اور تحریروں میں سے ان چند تنکوں کو نکالنا مجھے مفید لگا کہ جو بسا اوقات اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ ثقافتی ہوا کس رُخ بہہ رہی ہے۔

راہوں اور پگڈنڈیوں کو متعین کیے بغیر یہ کتاب سیاسی تاریخ کے بیان سے۔ صرف نظر کرتی ہے، اگر کچھ ذکر ہے بھی تو وہ محض برائے نام۔ فہرست پر طائرانہ نظر ڈالتے ہی سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ انیسویں صدی کے نصف آخر میں، دہلی میں مسلم دانش وروں کے حلقوں میں کتنے متنوع نقطہ ہائے نظر روبہ عمل تھے۔ ہم اس کتاب میں گاہے گاہے دوسرے موضوعات پر بات

کرتے ہیں اور وہ بھی ایک عہد کے افکار کے پس منظر کو روشن کرنے کے لیے۔ اس دعوے کے بغیر کہ کتاب بہت سے ان حقائق کو سامنے لاتی ہے جو ابھی تک پردۂ خفا میں تھے ہم یہ دعویٰ ضرور کرتے ہیں کہ معروف اور مخصوص شخصیات و واقعات سے متعلق دہلی سے متعلق دوسرے مطالعات کے مقابلے میں ہم زیادہ صحیح اور مناسب نتائج پر پہنچے ہیں۔

یہ مفروضہ کسی کا نہیں ہے کہ ادبی نقطۂ نظر اور ان کی پیش کش کسی سماج کو سمجھنے کے لیے بہترین اور اہم رہنما ہوتی ہے۔ ہاں مگر یہ سرکاری مآخذ کی تفتیش و تحقیق کی بنیاد پر تیار کیے ہوئے مورخین کے خاکوں کے مقابلے میں، سماجی زندگی کی کہیں زیادہ گہری اور معتبر و مستند تصویر حاصل کرنے میں معاون ضرور ہوتی ہے۔ مجھے توقع ہے کہ آنے والے سات ابواب میرے معروضے کی توثیق کریں گے۔ میں اس ایجنڈا کو ذہنیتوں کی تاریخ کے مآخذ کی حیثیت سے پیش کرتا رہا ہوں اور آگے بڑھاتا رہا ہوں۔

(India Partitioned : The Other Face of Freedom, two volumes 1995; Legacy of a Divided Nation : Indian Muslims since independence. 1977; Image and Representation: Stories of Muslim Lives in India, with M. Asaduddin 2002).

مگر ہمیں ادبی متون اور اس عہد کی سماجی سچائیوں کے انتہائی پیچیدہ باہمی رشتوں کے بارے میں زیادہ تفصیلی تحقیق کی ضرورت ہے۔ ان متون کا استعمال محتاط تفتیش چاہتا ہے۔

دانش ور کون ہے؟ وہ فرد جسے سوالات اٹھانے، قدامت پرستی اور ادعائی اصولوں کا مقابلہ کرنے، نئے خیالات اور جدید تناظرات کی تعیین، ان کی نمائندگی اور ان کی وضاحت کرنے کی صلاحیت ودیعت ہوئی ہو۔ یہی بات ہے کہ ایڈورڈ سعید (2003-1935) نے جو خود ایک عوامی دانشور تھے (یہ کتاب ان ہی کے نام سے منسوب ہے) 1993 میں اپنے ریتھ لکچرز میں کہی تھی:

> ''یہ خطرہ ہے کہ دانش ور کی شبیہ یا اس کا تاثر (Image) تفصیلات کے ایک انبار میں گم ہو کر رہ جائے اور دانش ور کسی ایک دوسرے پیشہ ور یا کسی سیاسی رجحان کی مورت بن جائے۔ ان لکچرز میں، میں جو بحث کرنا چاہتا ہوں وہ آخر انیسویں صدی

کے ان حقائق پر ہے کہ جنھیں سب سے پہلے گرامچی نے تجویز کیا تھا، پہلے ہی سے آشنا وصدقنا کہتی ہے میں اس بات پر بھی اِصرار کرنا چاہتا ہوں کہ دانش ور سماج میں ایک خصوصی عوامی کردار کا حامل فرد ہوتا ہے جسے محض ایک بے چہرہ پیشہ ور، کسی ایک طبقے کے اپنے کام سے کام رکھنے والے کارگزار اور رکن میں تبدیل نہیں کہا جا سکتا۔ میرے لیے مرکزی حقیقت، میں سمجھتا ہوں یہ ہے کہ ایک دانش ور ایک ایسا فرد ہے جسے ایک پیغام، ایک زاویۂ نگاہ، ایک رویے ایک فلسفے اور ایک خیال کی نمائندگی کرنے اس کی تجسیم اور اس کی توضیح کرنے کی صلاحیت سے بہرہ ور کیا گیا ہے اور ساتھ ہی یہ سب کچھ عوام کے بارے میں ہے اور ان ہی کے لیے ہے۔ اس رول کے ساتھ ایک شرط ہے اور جسے اس احساس کے بغیر پورا نہیں کیا جا سکتا ہے کہ وہ یک ایسی ہستی بھی ہوگا جسے پریشان کن سوالات بہ بانگ دہل اُٹھانے ہوں گے، قدامت پرستی اور ادعائی اصولوں سے (انھیں خود پیدا کرنے کے بجائے) نبرد آزما ہونا ہوگا۔ دانش ور کی غایت وجود ہے ان تمام لوگوں کی اور ان تمام مسائل کی نمائندگی کرنا جنھیں عام طور پر طاق نسیاں پر رکھ دیا جاتا ہے یا پھر انھیں دبا چھپا دیا جاتا ہے۔''

اگر اختلاف (dissent) دانش ور کی علّت غائی ہے تو کوئی آسانی سے یہ موقف اختیار کر سکتا ہے کہ سید احمد، غالب، نذیر احمد، ذکا اللہ اور آزاد اولین غیر مقلّدوں میں سے تھے۔ مزید یہ کہ اگر دانش ور کا کام ان افراد اور اُن مسائل کی نمائندگی کرنا ہے جو عموماً بھلا دیے جاتے ہیں یا انھیں پس پشت ڈال دیا جاتا ہے تو ان لوگوں کو تو ہم واقفیت کو جنم دے کر یا واقفیت کو تقسیم کر کے بڑے فن کارانہ طور پر یہی کرتا ہوا پاتے ہیں اسی لیے ایسی رائے رکھنے کے اسباب کی طویل تفصیل ضروری معلوم ہوتی ہے۔

پھر بھی مسلم دانش ور یا مسلم اہل الرائے، اور مسلم روشن خیال طبقہ داخلی طور پر متضاد تصور ہے اور افراد اور گروہوں کو مسلم نیشنلسٹ جیسے گروپوں میں تقسیم کرنے کے خلاف خود میرے دلائل کے مجموعی رجحان سے مناسبت نہیں رکھتے۔ اپنی اس کتاب میں میں بہر حال ان اصطلاحات کو ایک ایسے گروپ کی خصوصاً 1857 کے بعد منظر پر آمد کو آسانی سے سمجھانے کے لیے استعمال کرتا ہوں

جس نے کمیونٹی کی اصلاح کے یے جدوجہد کی اور اس کے لیے کھڑا ہوا۔ اگر چہ ان میں بہت سے ایسے لوگ ہیں جن پر ایسے بیانات کا اطلاق پورے طور پر نہیں ہوتا۔ ان کی تشویشات، خصوصی طور پر، اگر چہ ہمیشہ پورے طور پر نہیں ان لوگوں کی تشویشات سے مختلف تھیں جو شریعت یا اسلامی قانون کے مطابق اس کی تدریس اس کی تاویل یا تجزیے میں لگے ہوئے تھے۔ مزید یہ کہ ان کی تصوراتی دنیا کی تشکیل میں اگر اعتقادی اسلام کے بعض پہلوؤں نے ایک کردار ادا کیا جیسے نذیر احمد کی تصنیف ''الحقوق والفرائض'' میں۔ اپنے تقدس مآب تیوروں کے باوجود شریعت نے ان کے عالمی نقطہ نظر (world view) میں رنگ آمیزی (Improve) نہیں کی۔ اسی لیے اس کے تقدس کی حمایت کرتے ہوئے انھوں نے پرانے شہر میں دوکانداروں کو قرض دی جانے والی رقموں پر سود قبول کیا، انھوں نے ایک ایسے فعل کا دفاع کیا جس کے بارے میں بعض لوگ کہہ سکتے ہیں کہ یہ قرآن کی خلاف ورزی تھی۔ ایسے لوگوں کے لیے دہلی کے بوقلموں ثقافتی اور سماجی ماحول کے شانہ بہ شانہ برادری کا تانا بانا اہمیت رکھتا تھا۔ ای ایم فارسٹر کی کتاب ''A Passage to India'' میں عزیز کی طرح ان کی بھی تمنا ہوگی مستقبل کا ایک ایسا گیت لکھنے کی جو مذہبی حد بندیوں سے ماورا ہو۔ عام مذہبی مکتبوں کے فارغ التحصیل دہلی کے علماء کے بارے میں ایسی کوئی بات فرض نہیں کی جاسکتی۔

انیسویں صدی میں اردو کے ایک انتہائی باصلاحیت ادیب مولانا الطاف حسین حالؔی نے شکایت کی کہ اردو ادیب لوگوں کی تاریخ ان کی پیدائش ان کے شجرہ نسب اور ان کے سماجی پس منظر سے متعلق معلومات شاذ ہی فراہم کرتے ہیں۔ یہ کمی آج بھی بدستور ہے۔ مثلاً نذیر احمد کی تاریخ پیدائش کے بارے میں اب بھی بڑا ابہام ہے اس کا سلسلہ 21/ستمبر 1833ء سے 6/دسمبر 1936ء تک پھیلا ہوا ہے۔ یہ صورت حال تحقیقی کاموں کی طوالت کو بھی بڑھا دیتی ہے اور تحقیقی کام کی پیش کش کو بھی پیچیدہ بنا دیتی ہے۔ میں نے اگر چہ اس مسئلے پر قابو پانے کی کوشش کی ہے مگر قاری کو کسی تاریخ یا کسی اقتباس کا حوالہ اب بھی غائب نظر آئے گا۔ بہر حال اس سوانحی اور وضاحتی اشاروں کی وجہ سے توقع ہے کہ کتاب اسپیشلسٹ اور غیر اسپیشلسٹ دونوں طرح کے پڑھنے والوں کی دسترس میں ہوگی اور ابتدائی اور ثانوی مواد کا تنوع ہماری تفہیم کو بھی بڑھائے گا اور پیش نظر وضاحت میں بھی مدد کرے گا۔

دل چسپ بات ہے کہ عوامی پلیٹ فارم پر شاعری کے حوالے دینے کا مروجہ چلن خود حالی کو بہت مرغوب نہیں تھا۔ حالی کہ جنھوں نے 1879 میں ایک طویل اردو نظم مسدس لکھی تھی چاہتے تھے کہ ممتاز افراد مذہبی وعظ دیں اور معزز اور پُر وقار عوامی جلسوں میں 'فائدہ مند' تقریریں کریں۔ قاری کو اس بات سے واقف کرانے کے لیے کہ خود حالی کے اپنے زمانے میں، اردو اور فارسی اشعار پڑھنا اور قرآن وحدیث کے حوالے دینا تقریباً عام رواج تھا، میں نے حالی کی نصیحت سے صرف نظر کرنے کی جرات کی ہے۔

تعلیم یافتہ لوگ خاص طور پر 'شعر کی اپنی سمجھ اور شاعری کے اپنے ذوق وشوق پر اتراتے تھے اور بہت سے تھے جو چند بامعنی الفاظ کو مصرعوں میں پرونے کی صلاحیت کی تمنا کرتے تھے (محمد مجیب دی انڈین مسلمس، لندن 1967، صفحہ 510)

یہ صحیح ہے کہ ناول نگار نذیر احمد نے شاعر ہونے سے انکار کیا مگر مورخ باربرا میٹکاف کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ انھوں نے عشقیہ شاعری کو 'افادی نظم ونثر کے مقابلے میں رد کیا'' (مولانا اشرف علی تھانوی اینڈ اردو لٹریچر'' کرسٹافر شیکل (مرتب) کی کتاب اردو اینڈ مسلم ساؤتھ ایشیا، اسٹڈیز ان آنر آف رالف رسل، دہلی 1991 صفحہ 98)۔ مجھے شک ہے کہ انھوں نے کبھی بھی اس قسم کا امتیاز برتا۔ ہماری واقفیت غالباً کافی نہیں ہے، جس بات سے ہم واقف ہیں وہ یہ ہے کہ 'آبزرور' اور 'مخزن' کے اڈیٹر شیخ عبدالقادر (1951-1874) نذیر احمد کا ایک پورا منظوم لکچر سننے کا ذکر کرتے ہیں۔ مرزا فرحت اللہ بیگ (1974-184) نذیر احمد کے شاگرد نے گھنٹوں بیٹھ کر ان کے اشعار سنے تھے۔ ایک دفعہ جب ان کے ایک دوسرے شاگرد نے ناموزوں اشعار سنانے شروع کیے تو نذیر احمد برداشت نہ کر سکے ''بھائی مجھ سے تو شعروں کے گلے پر چھری پھرتے دیکھی نہیں جاتا۔'' اور شاگرد کو مشورہ دیا کہ وہ کسی طوائف کے کوٹھے پر جائے اور وہاں صحیح تربیت حاصل کرے۔ بے شک ان کے شاعرانہ اظہار اور ان کی شاعرانہ تراوش کو شہر آشوبوں سے یا مرزا رفیع سودا (81-1713) اور شہر کی عظمت کے زوال پر میر تقی میر (1810-1722) کے تاسف سے کوئی علاقہ نہ تھا۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں نذیر احمد جیسے جز وقتی شاعروں نے بھی شمالی ہندوستان کی متحرک وفعال ثقافتی فضا کے تسلسل کی نمائندگی کی۔ دہلی کے دانش وروں سے متعلق یہ کتاب اسی ماحول اور اسی فضا کو پیش کرنا چاہتی ہے۔

میں معاونت کے لیے کچھ لوگوں کا شکریہ ادا کرنا چاہوں گا۔ ماخذ سے متعلق پروفیسر اصغر عباس کی مدد بڑی اہم اور مفید ثابت ہوئی۔ Redbridge, Essex میں فرخ جمال کے گھر نے مجھے مختلف موقعوں پر پناہ دی خصوصاً تب جب میں اپنی پچھلی کتاب From Pluralism to Separatism: Qasbas in Colonial Awadh پر تحقیقی کام کر رہا تھا، پُر خلوص مہمان نوازی کے لیے ان کا، ان کی بیوی ناہید اور ان کے بچوں کا مشکور ہوں۔ عرفان مصطفیٰ، سریواستوا صاحب اور رائے صاحب کا بھی ممنون ہوں کہ سن انیس سو کی آٹھویں دہائی کے وسط میں Wilesden Green, London میں، میں ان کے گھر رہا تھا۔

مجھ پر بہت سے قرضوں کا بوجھ ہو گیا ہے۔ زویا کے قرض ان کی ہمہ وقت معاونت، مفاہمت اور ہمت افزائیوں کا، سی ایف اینڈ ریوز کی کتاب ذکاءاللہ آف دہلی، کا تعارف لکھنے میں Margrit Pernau کے تعاون ''شمس الرحمٰن فاروقی کا کتاب کے آخری ڈرافٹ کو توجہ اور احتیاط سے پڑھنے کے لیے، نذیر احمد سے متعلق باب میں مدد کرنے کے لیے میں Christina Oesterfeld کا شکر گزار ہوں۔ وقتاً فوقتاً مشوروں اور رہنمائی کے لیے چودھری نعیم اور شمیم حنفی، آریا سماج سے متعلق اپنی معلومات سے مجھے مستفید کرنے کے لیے مونیکا دتا کا بھی ممنون ہوں، ان کے علاوہ منظر خاں، نتاشا دیواسار اور ایڈ یڑوں کا ان کی چھوٹی بڑی بے شمار عنایتوں کے لیے مشکور ہوں۔ اوّلین مسودے پر اپنی رائے دینے کے لیے ستیش سبروال کا ممنون ہوں۔ ترجمے اور پروف ریڈنگ کے لیے محمد اسد الدین، مجیب عالم، جاوید احمد خاں، رشمی دورائے سوامی، رخشندہ جلیل اور نقی حسین جعفری کا، انڈکس تیار کرنے کے لیے بھاشیم کستوری، شیامل رائے امرت ٹنڈن اور راتی بہادر کا، ذاکر حسین لائبریری سے فائدہ اٹھانے کی آزادی دینے کے لیے سید حسن جمال کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں۔ نقشوں کے لیے سشما زتشی، نزہت کاظمی، مدرسہ غازی الدین کی دو تصویروں کے لیے جمال ملک، حکیم اجمل خاں کے خاندان کی تصویروں کے لیے سرور احمد خان، باریک بینی کے ساتھ کی ہوئی ایڈیٹنگ کے لیے عادل طیب جی اور ایک سرگرم اور ذمہ دار ریسرچ ایسوسی ایٹ کی طرح کام کرنے پر محمد شاکر کا بھی ممنون ہوں۔

انڈین کونسل فار ہسٹاریکل ریسرچ کی عطا کی ہوئی گرانٹ نے لندن کے میرے تحقیقی سفر کو آسان بنایا، نیشنل انسٹی ٹیوٹ آف اورینٹل لینگوجز اینڈ سویلیزیشن (INALCO) پیرس سے ایک

مہمان پروفیسر کی حیثیت سے میرے تعلقات اور Maison Guger میں میرے تین مہینے کے قیام نے اس کتاب پر نظر ثانی کرنے میں بڑی مدد کی۔ ان کی مہربانیوں اور ان کی مہمان نوازیوں کے لیے میں ادیب اور ریٹائرڈ ڈپلومیٹ Centre 'd ، Fean Alfaso Bernard Etudes et de Recherces Internationales کے ڈائریکٹر Christophe jaffrelot پولیٹیکل سائنٹسٹ Jean Luc Racine، معاملات سری لنکا کے ماہر Eric Meyer، ماہر لسانیات Annie Montaut انڈو فرنچ پروگرام ان سوشل سائنسز کے ڈائریکٹر Gille Tarabout اور سوسیالوجسٹ Anne Vergati کا بطور خاص ممنون و مشکور ہوں۔ پچھلے چند برسوں کے دوران Maison des sciences de Home مجھے بڑی عالمانہ اعانت سے سرفراز کیا ہے۔

فروری/2005

مشیر الحسن

تعارف
دہلی عبوری دور میں

اللہ کے نبی نے کہا:

''اچھی تربیت عقیدے کا ایک جز ہے۔''

تمام معاملات کا وہ چاہے مذہبی ہوں یا دنیاوی ان کے حسن اور ان کی معقولیت کا انحصار تربیت کے ایک مخصوص نظم پر ہوتا ہے۔ انسانیت کی سطح پر اس میں اعلیٰ ظرفی مذہبی سطح پر سنت کی پیروی شامل ہوتی ہے۔ محبت میں اچھی تربیت تعظیم و تکریم ہے۔ ایک شخص جو اس نظم و ضبط سے بے توجہی برتتا ہے وہ کبھی بھی ولی (Saint) نہیں ہوسکتا۔ نبی نے فرمایا۔

''اچھی تربیت ان لوگوں کی نشانی ہے جن سے اللہ محبت کرتا ہے۔''

آدمی کو اپنی نجی اور ساتھ ہی اپنی عوامی زندگی میں اپنے حرکات و سکنات اور اپنے چال چلن میں منہ کی نافرمانی سے اپنے آپ کو بچائے رکھنا چاہیے۔ ایک صحیح حدیث کے مطابق ایک بار اللہ کے نبی اپنے کولھوں پر ہاتھ رکھے ہوئے بیٹھے تھے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام آئے اور کہا۔ ''محمد۔ اس طرح بیٹھو جس طرح غلام اپنے آقا کے سامنے بیٹھتا ہے۔''

چالیس سال تک محاسبی نہیں بیٹھے سوائے جھکے ہوئے جب ان سے پوچھا گیا تو انھوں نے جواب دیا۔ ''میں جب اللہ تعالیٰ کا تصور کرتا ہوں تو مجھے غلام کی طرح بیٹھنے کے علاوہ کسی دوسری طرح بیٹھنے میں شرم آتی ہے۔''

اپنے لیے بھی آدمی کو اس بات سے احتراز کرنا چاہیے جو ساتھی مخلوق کے لیے نامناسب ہو مثال کے طور پر آدمی کو اپنے آپ کو خود اپنے سامنے اس حقیقت میں پیش کرنے کے لیے جھوٹ نہیں بولنا

چاہیے کہ جو حقیقت (واقعتاً) اس کی نہ ہو سماجی روابط میں بہترین اصول ہے شرافت کا اظہار اور سنت کا اطباع۔ انسانی رشتے خدا کے لیے ہونے چاہیے نہ کہ روح کے لیے نہ ہی دل چسپی اور مفاد کے لیے۔ رازی نے کہا۔ ''وہ معیّت بُری ہے جس سے تمھیں یہ کہنا پڑے۔'' مجھے اپنی عبادتوں میں یاد رکھو۔'' اور وہ ایک برا ساتھی ہے جس کی تمھیں چاپلوسی یا خوشامد کرنا پڑے۔''

(ابوالحسن علی الہجویری)

''شریف'' تہذیب کا تعارف

اسلامی ادب کی ایک شاخ ہے جس میں ناصحانہ اخلاقیات کا بہت تذکرہ ہوتا ہے۔ اس کا تعلق آداب (1) یعنی عام رکھ رکھاؤ اور آداب پیشہ سے ہے۔ یہ بحث رسول مقبول ان کے صحابیوں اور پرہیزگار افراد کے اخلاقی اقوال کے حوالے سے کی جاتی ہے۔ مگر بسا اوقات یہ دنیا اتنی خوبصورت اور اتنی دل آویز لگتی ہے کہ یہ اہل ایمان کو کچھ اس طرح مسحور کر لیتی ہے کہ وہ یہ نہیں بتا سکتے کہ وہ کس راہ پر ہیں۔ اسی لیے راست بازی اور واضح اور قطعی تفہیم کو نفے میں پیدا ہونے والے پرشین سلسلے کے مفکر ابنِ قطیبہ (838-89) کی تشویشات کا مرکزی عنصر بن گئی۔ ان کی کتاب ''عیون الااخبار'' اعلیٰ چال چلن سے متعلق رہنمائی کرتی ہے اور ''شریف کردار'' والے افراد کو صحیح سمت دکھاتی ہے۔ (2)

ہندوستان میں اسلام سے متعلق تحریروں کے سلسلے میں نذیر احمد کی تصنیف ''الحقوق والفرائض'' میں آداب اور اخلاق جیسے اعلیٰ وارفع موضوعات پر جستہ جستہ اظہار خیال ملتا ہے۔ صرفی مطالب کی تفصیلات میں جائے بغیر ان کا بنیادی اصول ہے صحیح کا حکم دینا اور غلط کی ممانعت کرنا۔ برتاؤ کے جانے اور مانے ہوئے خصوصی معیاروں کا اعادہ اور کمیونٹی سے اس کی اخلاقی تصدیق کے فرض کی طرف توجہ دلانا اور گروہ کی امتیازی وفاداری کو مستحکم کرنا۔ یہ بات ذہن میں رکھنے والی ہے کہ نذیر احمد نے آداب کے بدلتے ہوئے مرکز یا محور کا انکشاف نہیں کیا بلکہ ان نئے مفادات سے آگاہ کیا

جن کو تحفظ دیا جانا ضروری ہے ساتھ ہی تیزی سے بدلتے ہوئے سماجی ماحول اور بدلتی ہوئی ثقافتی فضا کے مابین ایک نئے توازن کی طرف توجہ دلائی۔ آداب، مراسم کے برعکس، اخلاقیات میں مرکزی حیثیت رکھتے ہیں یہ سماجی رشتوں کو سہل بناتے ہیں شخصی روابط کو خوش گوار اور تنازعات کی تلخیوں کو مدھم کرتے ہیں۔ ان کے بغیر خود سماج ایک ناممکن چیز ہے۔

1906 میں تیسری اور آخری جلد کے اشاعت کے بعد جب نذیر احمد نے اپنے منصوبے کے پایۂ تکمیل تک پہنچنے کا اعلان کیا تو ''الحقوق والفرائض'' کی طرف لوگوں کے رجوع ہونے میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی۔ بعض لوگوں نے تو اس کی توضیح کرے۔ اس کو از سرِ نو لکھ کر یا اس کو نئی ترتیب دے کر اسے اپنانے کی کوششیں کیں۔

گورنمنٹ اسکولوں کے نصاب میں اخلاقی کتابوں کی شمولیت سے متعلق ایک سرکاری تجویز کی روشنی میں ذکا اللہ کی لکھی ہوئی اکثر کتابیں حقیقتاً ''الحقوق والفرائض'' پر اضافہ ہیں۔ (3) اپنے مواد اور آداب کے مختلف پہلوؤں کے اعتبار سے یہ کتابیں اپنی جگہ پر بڑی متنوع ہیں۔ مفصل قانون کے بجائے مذہبی خوبیوں سے زیادہ تعلق رکھنے کی وجہ سے کتابیں مذہبی اور ثقافتی اہمیت کے حامل مختلف موضوعات کی چھان بین کرتی ہیں۔ (4) اگر چہ ذکا اللہ بہت مقبول نہیں ہوئے اور مواد اور اپنی نوعیت کی بنا پر (5) پر ان کی کتابوں نے بھی کوئی بہت کامیاب کاروبار نہیں کیا مگر یہ کتابیں اس اخلاق پر بڑی موثر تحریریں ہیں جس سے آدمی اپنی ذاتی زندگی میں رہنمائی حاصل کرتا ہے اسی کے ساتھ اہل ایمان کے ذریعے ادا کی جانے والی ذمہ داریوں کے لیے بھی یہ کتابیں بڑی موثر تھیں۔ انگریزی کے متعدد مذہبی اور سیکولر متنوں پر مبنی ''محاسن الاخلاق'' کے اشتہارات میں کہا گیا تھا۔

> ''یہ بنی نوع انسان کے اخلاق (عالم اخلاق) کا سچا دلچسپ اور کھرا بیانیہ ہے۔ یہ کتاب آپ کو بتاتی ہے کہ لوگ جو کچھ کرتے ہیں وہ کیوں کرتے ہیں یہ لوگوں کی زبان ان کی گفتگو اور ان کے خیال کی شرح و تفسیر کرتی ہے ''

ہر فلاسفر دوسرے ان لکھنے والوں کا ایک حوالہ جاتی افق رکھتا ہے جن کی تحقیقات شمار میں آتی ہیں بعض لوگ ایک مصنوعی خود کفالتی کا ڈھونگ رچاتے ہیں اور اپنے پیش روؤں کے ان خیالات •

نظریات کا ذکر تک نہیں کرتے جنھیں تسلیم کیا جانا چاہیے۔(6)

ذکا اللہ اور نذیر احمد تسلیم شدہ علماء عظام کا حوالہ دیتے ہیں۔ اول الذکر تو یوں کہیے کہ کتابوں کے ذکر کے عاشق ہیں۔ وہ حقیقتاً ہر اس شخص کا نام لیتے ہیں جس نے کسی مسئلے یا موضوع پر کبھی کچھ بھی کہا ہو۔ دوسری طرف نذیر احمد نے نصیر الدین طوسی کو (74-1201) اپنے اخلاقی دستاویزات کو ٹھکانے لگانے کے لیے ایک کھونٹی کی طرح استعمال کیا۔ ان دو دہلی والوں نے اس طرح علم و آموزش کی شمع روشن رکھی، فلسفیانہ فکر کے فروغ و نشو ونما میں ان کی دین چاہے جتنی مختصر ہو انھوں نے اخلاقی فلسفے کو خاصا متمول بنایا۔ جیسا کہ ابنِ مسکویہ (932-1030) طوسی اور جلال الدین دوّانی (1427-1502) کے مقابلے میں کہ جنھوں نے عرب میں Hellinic فلسفے کی متعینہ روایت کی پیروی کی ان کی کتابیں زیادہ تر مسلم اخلاق مسلم آداب و رسوم اور مسلم سماج کی سماجی تاریخ پر مشتمل ہیں، معاصر بحث و تمحیص میں حقیقت پسندی کا ایک احساس پیدا کرنے کے علاوہ یہ لوگ آداب کے بارے میں جو کچھ لکھتے ہیں وہ دہلی کے اعلیٰ شریف کلچر کی ریڑھ کی ہڈی ہے۔(7)

آیئے ہم انیسویں صدی کی دہلی کو ذہن میں رکھتے ہوئے آداب کے تصور اور اس سے متعلق نظریات پر کسی قدر تفصیل کے ساتھ نگاہ ڈالیں۔

جس طرح ''بے ادبی'' کے برعکس آداب میں ایک شخص کی تعلیم رہنمائی اور ایک اچھا مسلمان بننے کے عمل کے صحیح طور طریقے شامل ہوتے ہیں(8) اسی طرح ایک اچھی زندگی وہ زندگی ہوتی ہے جس کو آداب سے تحریک بھی ملی ہوئی ہوتی ہے اور اس کی رہنمائی معاملات اور علم نے کی ہوتی ہے۔ صوفی شاعر خواجہ میر درد (85-1721) کے نزدیک آداب کی اعلیٰ ترین شکل بیشک ان کے والد میں منکشف ہوئی۔ ان کا مکمل داخلی حسن ان کے خارجی طور طریقوں میں ظاہر ہوا اسی وجہ سے انھوں نے ہر اس شخص کو مبہوت کر دیا جس نے انھیں دیکھا۔ ان کے سحر ان کے کرشمے کا یہ حال تھا کہ جب وہ دہلی کی سڑکوں پر اپنے گھوڑے پر سوار ہو کر نکلتے تھے تو واقف اور ناواقف سب ہی لوگ ان کے پاؤں چوم چوم لیتے تھے۔(9) خواجہ صاحب کے لیے ''آداب'' باطنی راہ پر چلنے اور روز مرہ کی زندگی کے لیے ایک ناگزیر شرط کی حیثیت رکھتے تھے۔(10) وہ ساری زندگی عہد وسطیٰ کے صوفیوں کے ''یک گیر و محکم گیر'' کے اصول پر عمل کرتے ہوئے اپنے پیر کی خانقاہ میں رہے۔

چالیس سال کی عمر میں سید احمد خاں کی خوش قسمتی تھی کہ انھوں نے میر درد کے شاگردوں میں سے ایک شاگرد مولوی یوسف علی کو دیکھا۔(11)

اٹھارویں صدی میں فرانسیسی مہم جو پولیئر (95-1741) نے مناسب چال چلن کو سمجھانے کے لیے شریفانہ وطیرہ یا ڈھنگ، صاف باطنی، راستی اور وفاداری جیسے طرز اظہار کو استعمال کیا اس نے مقامی لوگوں کی شبیہہ ورنوں کی نسلی درجہ بندی میں ان کی حیثیت پر نہیں بلکہ کامیابی اور اختیار سے ان کے رشتے کی بنیاد پر متعین کی۔ اس نے ان کی شناخت کے لیے ان کے پیشوں کے لحاظ سے لفظیات استعمال کیں، ان کے باہمی تعلقات کو پیشہ ورانہ بنیادوں پر دیکھا اور ان کے چال چلن اور ان کے رکھ رکھاؤ کو کہ جسے مغلوں نے مقبول بنایا تھا مناسب طرز عمل کے شہریوں اور طبقہ اعلیٰ کے تصورات اور اصولوں کے پیمانے پر پرکھا۔(12) مغلوں کے عہد کے بعد کی راج دھانی لکھنؤ اور سابق مغل صوبہ اودھ میں ذات اور کمیونٹی سے بے نیاز درجہ بندیاں بدستور سماجی شناخت کا تعین کرتی رہیں۔(13)

اس پس منظر کو پیش نظر رکھتے ہوئے میجر جنرل جان میلکم (1833-1769) نے عام لوگوں سے روزانہ تعلق رکھنے والے افسران کے لیے چھ اشارے تیار کیے ''دیسیوں کے ساتھ برتاؤ اور روابط نجی و سرکاری۔'' اس کے مطابق ہندوستانی طبقاتی طور پر بڑے حساس ہوتے ہیں اور اُس ڈھنگ سے جس سے ان سے ملا گیا ہے یا جس سے ان کا استقبال کیا گیا ہے بہت اثر لیتے ہیں۔ ہمدردی اور مہربان سلوک کا جب انھیں یقین ہوتا ہے تو وہ ساری کمیوں اور ساری غلطیوں کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اسی لیے اس نے ''آداب'' کو دماغ کے مقابلے میں دل سے، منطق کے مقابلے میں احساس سے سمجھنے اور اپنانے کو ضروری سمجھا۔ مغل طور طریقوں سے ہم آہنگ اور نو آبادیاتی معیاروں سے واضح طور پر دوری اختیار کرتے ہوئے اس نے کہا۔ ''جو افراد اپنی برتری اور فوقیت کا اظہار کر کے لوگوں کی مسلسل تحقیر کرتے ہیں۔ ان سے لوگ خوف زدہ تو ہو سکتے ہیں مگر ان سے محبت یا ان کا احترام کبھی نہیں کر سکتے (14) تقریباً ایک صدی بعد اور نارتھ پراونس (NWP) کی حکومت کے زیر اہتمام شائع ہونے والی میلکم کی کتاب ہندوستان کے معیاری طور طریقوں کے بنیادی قاعدے کی طرح کام آئی۔(15)

19 ویں صدی میں ''آداب'' اور ''شریف'' کلچر پر کیا بیتی؟ اس کے ساتھ کیا ہوا؟ بعض لوگوں کا

خیال ہے کہ انگریز غالباً اسلامی مغل طور طریقوں اور روایتوں سے معاشی لحاظ سے ایک معاندانہ کشاکش میں الجھ گئے اور انھیں ریزہ ریزہ کر دیا۔ یہ نقطۂ نظر اور اس کی بنیاد پر جو قیاس آرائیاں ہوئیں وہ بودی اور غیر مستحکم ہیں۔ ابتدائی 19 ویں صدی کے تذکروں کے علاوہ، جو ان سیج اور سیدھی سادی تعمیمات کی تصحیح میں مدد کرتے ہیں۔ منشی ریاض الدین کی تصنیف ''بزم آخر'' (1885) اور راشد الخیری (1868-1936) کی کتاب ''دلی کی آخری بہار'' (1937) اس بات کی عکاسی کرتی ہیں کہ قدیم اصول پرانے معیار اور پرانے رواج نہ تو معدوم ہوئے اور نہ ہی روایتی اخلاقیات کی کوئی شکست و ریخت ہوئی۔ عوام، متون وقوانین میں رسموں اور رواجوں میں اساطیر اور استعاروں میں مجسم روایات کو اپنے سینوں سے لگائے رہے۔ انھوں نے اپنے عہد کے پیشہ ورانہ طور طریقوں کی پیروی کی ان کے تحفظ کا اہتمام کیا اور کتابوں یا اپنے ذاتی تجربوں سے حاصل کی ہوئی ان آراء کو شکل وہیئت بخشی جو فضاء میں موجود تھیں۔

آیئے ہم اقدار کی ایک دوسری مثال دیکھیں۔ انصاف کا عام طور پر مانا ہوا معیار تمول اور اختیار نہیں بلکہ اخلاقی مرتبہ، ذہانت وطباعی اور پیشہ ورانہ کامرانیاں تھیں۔ شعری پیکر میں پیش کی جانے والی جذباتیت، نیک سیرت اور نیکوکار نمونوں کو متشکل کر دیتی ہے اپنے تخلیق کاروں میں کھوئے ہوئے دوستوں اور گم گشتہ موقف کی یادوں کی بھوبھل کو ہوا دے دیتی ہے اور ایک تقریباً بھولے ہوئے ماضی کی سماجی اور ثقافتی تاریخوں کی جھلکیوں کو اجاگر کر دیتی ہے۔ (16) نذیر احمد نے حکیم محمود خاں (1816-1900) پر ایک نظم کہی اور ان کے تعزیتی جلسے میں تقریر کی۔ (17) حالی نے ان کے انتقال پر ایک انتہائی دردانگیز اور بڑا موثر مرثیہ لکھا۔ (18) وہ مسلم کمیونٹی کے کھوئے ہوئے وقار کو واپس لانے اور وقت اور حالات کے ساتھ غائب ہونے والی چمک دمک کو ایک بار پھر پیدا کرنے کے لیے بے قرار تھے، انھوں نے غالب کی تعریف میں بھی ایک قصیدہ لکھا اور کہا۔ ''شہر میں ایک روشنی تھی وہ بھی چلی گئی۔'' (19)

متوفیوں کے تعزیت ناموں کی کچھ مثالیں بات کو مزید واضح کرتی ہیں۔ مولانا آزاد (1888-1958) نے کلکتے کے ایک ہفت روزہ ''احسن الاخبار'' کے اڈیٹر سید احمد حسن کی یاد میں اپنی معرّب تحریر میں اخلاق کی زبان استعمال کی۔ (20) اکتوبر ۱۹۱۱ء میں اخبار'' کامریڈ'' نے طب یونانی کے ماہر ممتاز حکیم عبدالعزیز اور ایک عظیم شاعر آغا سنجر کے بارے میں لکھتے ہوئے اس

دنیا کی تصویر کشی کی کوشش کی جو معدوم ہوگئی تھی۔(21) دہلی میں حالی نے اہل کمال اور ذی شرف حکیم اجمل خاں (1928-1863) کو حاذق الملک'' کا خطاب پانے پر مبارک باد دی اور اپنی عقیدت واحترام کا اظہار کیا۔(22) بہرحال حکیم صاحب کا احترام ان کی غیر معمولی دین کی وجہ سے بھی تھا اور ان اوصاف کی بنا پر بھی تھا جو ان کے رگ و پے میں رواں دواں تھے انکسار و خوش خلقی احساسِ فرض، دیانت اور اعلیٰ اخلاقی فضائل۔(23)

وہ کیا چیز تھی جس نے محمود خاں حکیم عزیز سنجر احمد اور اجمل کو اتنا قابل توجہ بنا دیا؟ خوش قسمتی کی بات ہے کہ سرسید کی قائم کی ہوئی آل انڈیا محمڈن ایجوکیشن کانفرنس نے علی گڑھ کے ممتاز افراد کے مضامین شائع کیے جن میں اسوۂ حسنہ کے مطابق طور طریقوں کا اعادہ کیا گیا تھا۔(24) اس بات کے معتبر اشارے ملتے ہیں کہ ''رسالے'' کا نقطۂ نظر، اخلاق الاشراف کے منصف چودھویں صدی کے طنز اور پیروڈی لکھنے والے پرشین ادیب عبید زکانی (25) کی پیش کی گئی آئیڈیالوجی سے بڑی مماثلت رکھتا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ لوگ حسن عمل، نیکی اور اخلاقیات سے متعلق ادب پڑھتے ہیں۔(26) معروف منجم نصیر الدین طوسی کی لکھی ہوئی کتاب اخلاق ناصری (27) دوانی کی کتاب ''اخلاق جلالی'' اور حسین کاشفی کی تالیف ''اخلاق محسنی'' ان کتابوں میں ہیں جو مغل سیاسی اشرافیہ کی پسندیدہ کتابوں میں تھیں۔ یہ کتاب گجرات یا دکن سے دربار شاہی تک پہنچی جہاں کے فارسی کے متعدد علماء نے جن میں دوانی کے کچھ شاگرد بھی شامل تھے، آخری پندرھویں صدی میں ''اخلاق جلالی'' پر نظر ثانی کی تھی اور آخر پندرھویں صدی اور سولھویں صدی کے اوائل میں ترک وطن کیا تھا۔ (28) مدارس کے نصاب کا جزو لاینفک ہونے کے ساتھ ساتھ شاہجہاں (58-1628) کے دربار کے شاعر چندر بھان برہمن کے قول کے مطابق اوسط درجے کے تعلیم یافتہ فرد نے علم سے متمول ہونے اور اچھے اخلاقی چال چلن کو سیکھنے کے لیے ناصری اصول ہائے حیات کو قبول کر لیا تھا، اور اپنا لیا تھا۔(29) ایک طرف بہٹ فورڈ پریس نے اینگلو انڈین حکام کے لیے اخلاق سے متعلق ادب کے انگریزی ترجمے شائع کیے (30) تو دوسری طرف شمالی ہندوستان کے 19 ویں صدی کے تعلیم یافتہ افراد نہ صرف ان کتابوں کے عربی یا فارسی اصل سے متاثر تھے بلکہ انھوں نے ایک عالم کی سی نیک نیتی اور ایمانداری کے ساتھ ان کتابوں کے مصنفین کی کامیابیوں اور کامرانیوں کی انتہائی فراخ دلی سے توصیف کی۔ [illegible] بعض مذاق پیدا

''اخلاق ناصری'' غیر طبقاتی (Non sectarian) اور تکثیری (Pluralist) نظریات کی حمایت کا اہم ذریعہ بنی۔ اس کے پیش نظر اور دہلی کے تیزی سے بدلتے ہوئے ثقافتی اور علمی (دانشورانہ) منظر نامے کے حوالے سے ان کے ردّعمل نوآبادیاتی نظام کے تحت نظم وضبط، استحکام و ہم آہنگی کی کبھی نہ ختم ہونے والی خواہش وسعی کا نتیجہ معلوم ہوتے ہیں۔ ان کے تناظر کی شکست ور یخت کرنے کے مقابلے میں ان کی بصیرت اور ان کے درک پر عمارت بنانا زیادہ مفید ہے۔ یہ کتاب یہی کرنا چاہتی ہے۔ آیئے ہم اس پر کسی قدر تفصیل سے نظر ڈالیں۔

تعلیم: نظریات اور عمل

علم اس دنیا اور اُس دنیا دونوں میں نجات کی اولین شرط تھا۔ ''واقفیت'' صرف رواجی لحاظ سے ہی نہیں بلکہ مذہبی متون اور اپنے زمانے کے علوم (Science) کی واقفیت پر مشتمل تھی۔ نذیر احمد نے اپنے بیٹے کو یاد دلایا تھا ''علم تمھارے خاندان کے لیے تمغۂ شریف ہے۔ (32) ذکا اللہ کی معاصر آواز میں بھی اسی نقطۂ نظر کی بازگشت تھی۔ (33) ان کے انتہائی قریبی دوست سید احمد خان نے اس کی منطق اور اس کی نظریاتی تلخیص کو بڑی وضاحت سے پیش کیا۔ خراسان میں پیدا ہونے والے عالم اور فلسفی غزالی (1111-1058) کی طرح ان کا بھی عقیدہ تھا کہ صحیح عمل وہی ہوتا ہے جس کے پیچھے علم ہوتا ہے۔ تہذیب الاخلاق کا جیسا کہ نام سے ظاہر ہے مقصد اپنے قارئین میں روشن خیالی اور سماجی نفاست یا طرز معاشرت اور رکھ رکھاؤ میں صحت پیدا کرنا ہی تھا۔ (34) اس بات پر زور دیتے ہوئے کہ سماج میں اقدار و معنی کی اساس کہیں اور نہیں علم ہی میں ہوتی ہے۔ اس لے مدیر سید احمد خاں نے اپنے ہم مذہبوں کو تربیت دے کر اور پھر انھیں لوگوں میں جراتِ تحقیق علمی ظرفی قوت برداشت اور خالص اخلاق کی تبلیغ پر بھیج کر ان میں تبدیلیاں لانا چاہیں۔ جدید کالج نظام جو انھوں نے رائج کرنا چاہا وہ علم میں اضافے اور اس کی تشکیل نو کا اوزار تھا نہ کہ محض صدیوں پرانے مذہبی علم کو نئی نسل تک پہنچانا۔ 1869 میں لندن سے واپسی پر انھوں نے وضاحت کرتے

ہوئے کہا۔ ''ذہن کی آزادی اور سیاسی آزادی عدم تقلید اور آزادہ روی کی علامتیں نہیں ہیں۔''

اس بات سے آگاہ کہ تعلیم لوگوں میں ذہنی اور ثقافتی تناظر پیدا کرتی ہے ان کے نظام اقدار کی تشکیل کرتی ہے اور ان کے عالمی نقطۂ نظر (Weltanschauung) کی تصویر گری کرتی ہے اسی لیے تعلیم، متمول اور غریب سب کے لیے سید احمد خان کا اصلی شوق بن گئی۔ (36) اگرچہ ان کی تشویشات اکثر اشرافیہ کی تشویشات ہوتی تھیں (37) مگر انھوں نے اس بات پر اصرار کیا کہ ایک معیاری اور مثالی دنیا میں سائنس تاریخ اور ادب کا علم ان تمام لوگوں کے لیے قابل حصول ہونا چاہیے جنھیں اس کی خواہش ہے۔ ''ہندوستان کے تمام سیاسی اور سماجی امراض کا تدارک اسی علاج سے کیا جا سکتا ہے، جڑوں کا علاج کیجیے، درخت سرسبز ہو جائے گا۔'' انھوں نے اپنے سوانح نگار دوست حالی سے کہا تھا۔ (38) پھر بھی تعلیم صرف معلومات پر مشتمل نہیں تھی، اس میں معلومات تک رسائی کا ڈھنگ بھی شامل تھا۔ اسی لیے تربیت یا بچوں کی پرورش و پرداخت کا اہتمام کچھ اس طرح ہونا چاہیے کہ وہ کریم النفس، ایماندار، منصف مزاج، خوددار اور فرض شناس فرد کی طرح پختگی و بلوغت کی منزلوں تک پہنچیں۔ تعلیم فرد و ملک دونوں کے لیے ایک تابناک مستقبل تک لے جانے والی راہ ہے مگر ساتھ ہی اس کی قدر و قیمت ایک انسان دوست کلچر اور مدنی اقدار، کہ جنھیں سرسید کمیونٹی کی اخلاقی اساس سمجھتے تھے، کے بغیر کالعدم ہو کر رہ جائے گی۔

اپنے آپ کو اس کام کے لیے تیار کرنے پر توجہ مرکوز کیجیے جو آپ کے سامنے ہے، اُن سیاسی نعروں سے صرف نظر کیجیے جو آپ کے کانوں میں گونجتے رہتے ہیں۔ سرسید احمد اسی نعرے کے ساتھ میدان عمل میں کود پڑے۔ وہ جانتے تھے کہ ان کی کچھ دلیلیں اگر لوگوں کی سمجھ میں آگئیں تو نتائج کے امکانات پیدا ہو جائیں گے۔ اپنے پروگرام کی کامرانیوں کی عظیم علامت علی گڑھ کے محمڈن اینگلو اورینٹل کالج (ایم۔اے۔او) کے نوجوان طالب علموں سے وہ کہتے تھے کہ وقت کے اہم تقاضوں سے بھاگ کر ویرانوں میں پناہ نہیں ہے۔ ان کا کہنا تھا ''اچھے کاموں کے لیے وقف ایک زندگی، ریاضت و پرہیزگاری، ترک دنیا اور تسبیح کے دانوں پر اللہ کے نام کی تکرار کے ہزاروں عمل سے بہتر ہے۔ (39) وہ اپنے ایسے خیالات کا ذکر اپنے چہیتے شاگرد ذکاء اللہ کے بیٹے عنایت اللہ (40) (1869-1943) اور اردو صحافت کے میدان میں علی گڑھ کے ہونہاروں میں سے ایک غلام الثقلین (1870-1915) سے کیا کرتے تھے۔

سرسید کا خیال تھا کہ دنیا یقیناً نہ تو مثالی ہے اور نہ کبھی مثالی ہوگی اور یہ کہ خود اپنے نظریات و خیالات پر پورا اترنے کے کام کو دشوار تو ہونا ہی تھا مگر پھر بھی ان کا ایمان تھا کہ والدین کو، سماج میں ان کی حیثیت اور ان کا درجہ کچھ بھی ہو، اچھے کاموں کی طرف اپنے بچوں کی رہنمائی تو کرنا ہی ہوگی۔(41) بچوں کو زبردستی اچھا نہیں بنایا جا سکتا ہے انھیں اچھا ہونے کی صرف تربیت دی جا سکتی ہے۔ اسی طرح حکومت کی پالیسیاں بھی صرف اسی وقت کچھ فرق پیدا کر سکتی ہیں جب کمیونٹی کے پاس علم ہو اور اسے استعمال کرنے کی اسے تربیت ملی ہو۔ علم اور اسے استعمال کرنے کی یہ صلاحیت آسمان سے نہیں برستی۔ اسی لیے سرسید نے آفتاب شہنشاہی کی روشنی میں خوشحالی کی زندگی گزارنے کی خاطر مسلمانوں کے لیے حصول علم کی ضرورت محسوس کی۔ ان کے معروضی نسخے کی بنیاد یہی دلیل ہے۔ یہ نسخہ اچھا اور دلکش اسی لیے ہے کہ یہ اعتقادی اصولوں اور نظریات کی چپقلشوں سے پیدا ہونے والے مناقشوں سے پاک ہے۔

تعلیم کی راہ میں، گومگو کی ایک ناگزیر کیفیت سدِ راہ رہی، یا شاید ایک بڑے سوال کا جواب ابھی بھی نہیں ملا تھا۔ سوال یہ تھا کہ اس نئے تعلیمی نظام میں اسلام کی جگہ کیا ہوگی؟

سید احمد نے اگرچہ کئی برس اپنی جنم بھومی دہلی سے باہر گزارے مگر پھر بھی انھوں نے ایک ایسے دانش ور کی واضح مثال پیش کی جس نے نئی دنیا کے تجربات کے چیلنجز کا مقابلہ کرنے کے لیے اپنے وسیع تر ثقافتی ورثے کے حوالے سے کام کیا۔ حاشیے پر کھڑے رہنے یا بے ثمر آہ و بکا سے بچنے کے لیے انھوں نے فوق الفطرت پریشان خیالیوں اور توہمات کے لیے کوئی جگہ نہیں چھوڑی۔ اس کے برعکس ایک ایسے عہد میں جادہ پیمائی پر نکل کھڑے ہوئے جو ان کے اجداد کے زمانے سے یکسر مختلف تھا۔ ان کا کام خصوصی اہمیت کا حامل ہے کہ اس میں رہنمائی اور مسرت کے کرب اور انسانی تجربات کے زریں سہاروں کے ایک شدید احساس کے ساتھ تمام اشیاء کو، سائنس اور تعقل اور اعتدال کی نظر سے دیکھنے کی خواہش کی کارفرمائی ہے۔ اقدار کے ترازو میں تعقل کے اس خصوصی وزن کے ساتھ انھوں نے جہالت، تعصب اور توہم سے مبرا ایک آزاد ذہن کی دریافتوں کی 'حقیقی اسلام' سے موزونیت اور مطابقت دکھائی۔ وہ 'اجتہاد' کے دروازے کو کھلا رکھنا چاہتے تھے۔(42) اور چاہتے تھے کہ لوگ زندگی اور مذہب کے مسائل پر، اپنے عہد کے تقاضوں کے مطابق ازسرِنو غور کریں اور ان کی نئی تاویل کریں۔

سید احمد، سلطان ترکی اور مصر کے خدیو سے کہ جنھیں انھوں نے اپنے کچھ شائع شدہ مضامین بھیجے تھے، یہ چاہتے تھے کہ وہ جانیں کہ سائنس اور روشن خیالی کی ترقی ہر لحاظ اور ہر پہلو سے اسلام سے ہم آہنگی اور مطابقت رکھتی ہے۔(43) مسلمانوں کے لیے خصوصاً اور کسی حد تک سب کے لیے۔ انھوں نے اس حقیقت کو شب و روز دہرایا کہ اسلام پردہ خفاء میں چلا جائے گا اگر لوگوں نے بے بصیرت عقیدت کو ترک نہیں کیا۔ اگر انھوں نے اُس روشنی کو تلاش نہ کیا جو قرآن اور حدیث میں ڈھونڈی جاسکتی ہے۔(44) انھوں نے دلیل کچھ یوں دی:

> ''آج پہلے ہی کی طرح ہمیں جدید ٹکنالوجی کی ضرورت ہے جس کے ذریعے ہمیں جدید سائنس کے اصولوں کو رد کرنا چاہیے یا ان کی بنیادوں کو ہلانا چاہیے یا پھر یہ دکھانا چاہیے کہ یہ اصول کے عین مطابق اور موافق ہیں۔ اگر ان سائنسی علوم کو ہم اسلام میں پھیلانا چاہتے ہیں، جن کے بارے میں، میں نے بیان کیا ہے کہ وہ 'آج کے اسلام' سے کس قدر اختلاف رکھتے ہیں تو پھر میرا یہ فرض ہو جاتا ہے کہ میں اسلام کے مذہب کا 'غلط یا صحیح' اپنے بس بھر دفاع کروں اور اسلام کا اصل اور روشن چہرہ لوگوں کے سامنے لاؤں۔ میرا ضمیر مجھ سے کہتا ہے کہ اگر میں نے ایسا نہ کیا تو اللہ کی نظروں میں گنہگار ٹھہروں گا۔(46)

انھوں نے مزید کہا:

> ''حقیقی مذہب کی واحد کسوٹی یہ بات ہو سکتی ہے۔ مذہب اگر فطرت انسانی یا عام فطرت سے مطابقت رکھتا ہے تو یہ مذہب حقیقی مذہب ہے۔ یہ بات اس حقیقت کا ثبوت ہو گی کہ زیرِ غور مذہب اس اللہ کا دیا ہوا ہے جو انسان اور انسان سے باہر دونوں فطرتوں کا خالق ہے   مجھے پورا یقین ہے کہ ہدایت جو اس نے ہمیں دی ہے وہ پورے طور پر ہمارے آئین اور ہماری فطرت سے مطابقت رکھتی ہے اور اس کی صداقت کی یہی واحد کسوٹی ہے۔ اس بات پر اصرار کرنا کہ اللہ کا عمل اس کی دنیا سے الگ ہے محض حماقت ہے ہر تخلیق، بشمول تخلیق انسان، اللہ کا کام ہے اور مذہب

اس کی بات ہے اسی لیے ان دونوں کے درمیان کوئی تضاد ہو ہی نہیں سکتا۔"(47)

آیئے سب سے پہلے تو ہم اس بات پر اتفاق کرلیں کہ علماء دینیات نے، اس کے برعکس اسلام کی جدید شناخت کی تشکیل وتعمیر کی بنیاد کے طور پر قرآن کی موزونیت اور اس کے اکتفا کو مشرط قرار دیا اور اسی وجہ سے یہ لوگ مختلف شکلوں اور متنوع اہمیتوں کے اعتبار سے مذہبی تعلیم کے دیوانے ہوئے۔(48)

اس کے بعد آیئے ہم اس بات پر بھی اتفاق کریں کہ سید احمد کے رویوں اور ان کے طرز زندگی نے ان اشراف دانش وروں کو ناقابل مدافعت طور پر متاثر کیا جنھیں اپنے برادران کی روحانی اور مادی اصلاح دونوں میں دل چسپی تھی۔ شمالی ہندوستان کے اکثر حصوں میں یہی اشرافیہ اس کا لحاظ کیے بغیر کہ اس کا تعلق بڑے یا چھوٹے، اہم یا غیر اہم حلقے سے تھا سید احمد کی تحریروں کا اوّلین قاری و سامع ہوا۔(49) عائشہ جلال کے تاثر کے برخلاف اس نے ثقافتی یا اور کسی طور پر اس انگریزیت کو یکسر رد نہیں کیا جس کی نمائندگی سید احمد اور ان کے چاہنے والوں نے کی۔(50) اگرچہ کچھ لوگوں نے انھیں دشمن اسلام کہہ کر گالیاں دیں مگر اس وجہ سے یا ان اسباب کی بنیاد پر کہ ان کے بعد آنے والی نسلوں نے انھیں صحیح ثابت کیا یا غلط، ہم سید احمد کی عقلیت پر شبہہ نہیں کرسکتے۔

کیا وہ ہمیشہ صحیح تھے؟ بہت سے لوگوں نے ان کے دلائل کی منطق سے اختلاف کیا۔ بہتوں کا خیال تھا کہ انھوں نے ایم اے او کالج (بعد کو علی گڑھ کالج) کے عملی اور تنظیمی پہلوؤں کے بارے میں فاش غلطیاں کیں۔ مگر میں یہاں اس کے برعکس ایک مقدمہ یہ بنانا چاہتا ہوں کہ بہت سے مسلمانوں نے ان کی پہل کی پیروی سے انکار کیا۔(51) اسباب جو بھی رہے ہوں مسلم دانش وروں کے ایک حلقے نے سید احمد کے خلاف ہونے والی برملا مخالفانہ تنقید کو، اس وقت کی عام مفاہمت میں ایک ناپسندیدہ رخنہ اندازی یا بدگمانی پر مبنی ایک ایسا فعل، مضحکہ خیز ناکامی جس کا مقدر تھی، قرار دیتے ہوئے مذمت کی۔

ایک قابل احترام اسلامی اسکالر مرادآباد کے مولانا شاہ فضل الرحمٰن نے اسی دلیل کو حاجی عبدالرحمٰن کو سرسید کے حمایتیوں کی صف میں لانے کے لیے استعمال کیا۔(52) یہ دلیل دوسرے لوگوں پر

بھی، اگر چہ غیر مرئی طور پر کارگر ثابت ہوئی۔ لیکن یہ مختلف طبقات کے ممتاز شہریوں پر بھی اثر انداز ہوئی۔ بعض لوگ تو خود سر سید کی نادر و نایاب ذہانت اور صلاحیتوں سے جیتے گئے۔ سر سید میں انتخاب کی بے پناہ منطقیانہ صلاحیت تھی، دوسروں کو رام کرنے والی زبان پر، تحریر میں بھی اور تقریر میں بھی، زبردست ملکہ حاصل تھا۔ مختلف لوگوں اور مختلف طبقات کے باہمی شخصی تعلقات کو سمجھنا انھیں خوب آتا تھا اور اس کی وجہ سے ان کو اس بات کا بھی خوب اندازہ تھا کہ ان لوگوں میں، مخصوص صورت حالات میں کیا موثر ہوگا۔ امداد علی جیسے کچھ سخت جان لوگ جن پر اثر انداز نہیں ہوا جا سکا، عوام کی نظروں میں ان کی حیثیت یا ان کا اعتبار کچھ بہت نہیں تھا کیوں کہ ان لوگوں کے بارے میں شک تھا کہ یہ لوگ الٰہ آباد اور کانپور کے مقامی نوکر شاہوں سے تعلقات رکھتے تھے اور ان میں سے کچھ ایسے بھی تھے جنھوں نے مسلم حلقہ انتخاب سے الیکشن بھی لڑا تھا۔(53)

ابھی حال ہی میں شائع ہونے والی ایک کتاب نے، آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس، وہ وسیع تنظیم جو سر سید نے اپنی باتوں کو سارے ملک میں پھیلانے کے لیے قائم کی تھی، حیرت انگیز اثر و رسوخ اور اس کی ہمہ جہت پہنچ کا انکشاف کیا ہے۔ (54) دانش وری کے ساتھ اپنے مشن کو ہمدردانہ آگے بڑھانے کی صلاحیت کی تصدیق کرتے ہوئے چارلس فریئر اینڈ ریوز نے (1871-1940) جنھیں ان کے دوست ''یسوع کے وفادار حواری'' کہا کرتے تھے بتایا ''بذات خود میں نے ایک پرانی نسل کے ان لوگوں کو بڑے قریب سے جانا ہے جو عظیم جد و جہد میں ان کے ساتھی رہے تھے، اور نوجوان نسل کے ان لوگوں سے بھی اچھی طرح واقف ہوں جو عقیدے میں ان کے فرزند تھے۔ ان دونوں درجات میں شاگردی کا پُر جوش جذبہ ہمیشہ کی طرح آج بھی ویسا ہی شدید ہے۔(55) ان کی برتر دانش ورانہ شخصیت سے متاثر ہو کر انھوں نے ان میں ایک عظیم ذہن، شدید جذبے، ارفع عینیت پسندی، شیر کا جگر اور عظمت کا پتہ چلایا ہے۔(56)

سید احمد کا روشن کیا ہوا چراغ وسیع الذہن اور وسیع النظر لوگوں میں تابندگی کے ساتھ چمکتا رہا۔ ''پیشاور سے کنیا کماری'' (57) تک پڑھے جانے والے تہذیب الاخلاق کے اثر کی توضیح کرنے کے لیے ذکاءاللہ نے آٹھ نکات مرتب کیے۔ 1877 میں شروع ہونے والے شمالی ہندوستان کے پہلے اردو روزنامے لکھنؤ کے ''اودھ اخبار'' کے اڈیٹر غلام محمد طپش نے صرف یہی نہیں کیا کہ اس کے بہت سے مضامین اپنے اخبار میں دوبارہ شائع کیے بلکہ انھوں نے اپنے اخبار میں ایسے مضامین اور

ایسے خطوط کی اشاعت سے بھی انکار کردیا جو سید احمد پر نکتہ چینی کرتے تھے۔(58) ''معارف'' کے اڈیٹر وحید الدین سلیم نے یکم جولائی 1898 میں اپنے رسالے کا آغاز ہی اردو زبان و ادب میں تہذیب الاخلاق کے حصے پر توصیفی نوٹ سے کیا۔(59) ابوالکلام آزاد تو اس کے ایک ایک صفحے کو تقریباً چاٹ جاتے تھے۔ ان کے شوق کی شدت کا ثبوت یہ ہے کہ وہ سرسید کی سوانح، حالی کی تصنیف، حیاتِ جاوید، کی اشاعت کا بے چینی سے انتظار کرتے رہے اور محض تیرہ برس کے ہونے کے باوجود ایک ہزار صفحے کی کتاب کو دو راتوں میں ختم کردیا۔(60) لکھنؤ میں 20 ویں صدی کی دوسری دہائی میں مضامین کے ایک سلسلے کی صورت میں لکھی جانے والی تحریروں: Luknow: The Last Phase of an Oriental Culture میں عبد الحلیم شرر کو محسوس ہوا کہ (تہذیب الاخلاق میں) قوم کے ادبار و مصائب کی بڑی سنجیدگی اور بڑے عالمانہ وقار کے ساتھ عکاسی کی گئی تھی۔ اظہار بیان واضح اور تجزیاتی تھا، خیالات و نظریات مغرب کے جدید ترین فلسفے اور ادب سے شامل کیے گئے تھے اور بحث و تمحیص انتہائی موثر تھی۔(61)

صرف یہی نہیں تھا ایک طرف اگر نذیر احمد نے سید احمد کے انتہائی سنجیدہ ذہن اور ان کی کوششوں کی ستائش کی۔(62) وہیں کچھ لوگوں نے انھیں عہد وسطی میں مغرب میں ابی سینیا کے نام سے جانے جانے والے ملاقے کے معروف فلاسفر اور سائنس داں ابن سینا کہہ کر پیش کیا۔(63) دیوبند کے عربک اسکول کے طالب علم اور بعد کو لاہور میں اپنی تعلیم جاری رکھنے والے ممتاز علی (1860-1935) نے سرسید پر اہل سنت کے اعتراضات کی تردید کی۔(64) شبلی نعمانی (1857-1914) نے جو عظیم بغاوت والے سال میں پیدا ہوئے تھے یکم فروری 1883 سے مئی 1898 تک علی گڑھ کالج میں فارسی کے پروفیسر رہے تھے اور لکھنؤ کے ندوۃ العلماء کے اصل مؤسس تھے کہا ''جدھر دیکھتا ہوں ادھر تو ہی تو ہے۔''(65)

سید احمد نے ان لوگوں کی دنیا ئیں بھی بدل دیں جنھوں نے ان سے اختلاف کیا۔(66) اور جنگ کو دشمن کے مورچے میں لے جا کر انھوں نے ہندوستانی مسلمانوں کے مابین ہونے والی بحثوں کے رخ متعین کیے۔ مسلم دینیات کے ممتاز علماء اگرچہ سید احمد کے مذہبی خیالات اور مغربی تعلیم سے ان کے ذوق و شوق سے بڑے مضطرب و بے چین رہے مگر لاہور کے مسلمانوں نے کوئی پرواہ نہ کی۔1874 میں ہونے والے ایک جلسے میں انھیں قائد اور پیر و مرشد کہا گیا۔(67) حالی

کو ملحدوں اور ادریوں کے مسکن علی گڑھ کالج میں بچوں کو داخل کرانے کے سلسلے میں مسلمان خاندانوں کا صاف انکار یاد آیا۔ سید احمد کے انتقال کے بعد بہرحال پنجاب، بنگال، برما، گجرات، بلوچستان، افغانستان اور ایران سے تقریباً سو مقیم طلبا، نے علی گڑھ کا رخ کیا۔ (68)

ہندوستان میں بحیثیت مجموعی دانش وروں نے اپنے آپ کو مشترکہ کلچر کا حقیقی متولی اور امین گردانا، مشترکہ کلچر جس نے صرف اسلامی یا مسلم فکر کو ہی نہیں بلکہ مغربی تعقل پسندی کو بھی اپنایا۔ علی گڑھ تحریک کے بعد کی تاریخ عموماً الزام تراشی کے بجائے توصیفی اور تردیدی کے بجائے اپنائیت کے لہجے میں لکھی گئی۔ ''دنیا نے دیکھا'' حالی نے کہا'' کہ کس طرح ایک اکیلے فرد نے سارے ملک کو بیدار کر دیا، ایک قافلے کو تباہی و بربادی سے بچا لیا اور چھوٹی کشتیوں نے کس طرح ڈوبتے ہوئے جہازوں کو ساحل کی عافیت تک پہنچا دیا، یہی سبب ہے کہ کاروبارِ دُنیا چلتا رہا اور اسی طرح چراغ سے چراغ جلایا جاتا رہا۔'' (69) سید احمد کو اپنے بیانیئے میں لانے کی یہ ایک مزید وجہ ہے ایک اور جواز ہے۔

پیغمبر اسلام نے فرمایا تھا کہ برگزیدہ شخص اپنی دولت کو اپنے رشتہ داروں غریبوں اور ابن السبیل کو دیتا ہے۔ اہل ایمان آپ کے احکام کو مانتے ہیں لیکن مجموعی طور پر مثالی شریف کلچر اور اس کے بہت سے حامی اس معیار پر کم اترے۔ ان لوگوں میں خود سید احمد بھی شامل تھے جو زندگی کی تمام آسائشوں اور مسرتوں سے بہرہ یاب رہے اگرچہ ان کے بھائی کی موت نے ان کی عادتوں کو تبدیل کر دیا مگر ان کے ماموں نے رقص وموسیقی کی رنگین تقریبات کیں۔ انھیں ایک مالدار ہندو صاحب ذوق کے یہاں ممتاز طوائفوں کے کوٹھوں پر پیشہ ورانہ رقص وموسیقی دیکھنے اور سننے کے لیے لے جایا گیا۔ (70) بعض لوگوں نے بڑے حتمی طور پر کہا کہ شریف کلچر کے نمائندہ لوگ جو کچھ بھی کرتے تھے وہ چوری چھپے اور خفیہ طور پر کرتے تھے اور ان کی سرگرمیاں عوام کی نظر میں شاذ ہی آتی تھیں۔ (71) علی گڑھ کالج کے پرنسپل تھیوڈور بک کے ساتھ ان کے چچا کی ایک گفتگو سید احمد میں ہونے والی تبدیلیوں کی نشاندہی کرتی ہے:

> ''شام کو کھانے کے بعد (مرادآباد میں) مولوی زین العابدین سے میری ایک طویل گفتگو ہوئی۔ انھوں نے مجھے سید احمد کے بارے میں بہت سی باتیں بتائیں۔ وہ انھیں بغاوت کے ایک سال پہلے سے جانتے تھے۔ وہ

جیسے اس وقت تھے اس کے مقابلے میں اب اتنے مختلف ہیں کہ آدمی کو یہ کہنا پڑتا ہے کہ وہ شخص کہاں چلا گیا اور یہ دوسرا نیا شخص کب آ گیا؟ وہ (اس زمانے میں) ہر وقت پان کھاتے رہتے تھے اور حقے کے کش لیتے رہتے تھے انھیں انگریزی تعلیم سے نفرت تھی۔ جہاں تک ان کے مذہبی نظریات کی بات ہے ان میں اس وقت اور آج میں وہی فرق ہے جو رات اور دن میں ہوتا ہے انھوں نے (زین العابدین) نے سید احمد کے منصوبوں کے تدریجی فروغ ونشو ونما کا ذکر کیا، اور سید احمد اور سام ویلر (سمیع اللہ خاں) کے باہمی فرق پر بھی اظہار خیال کیا۔''(72)

سرحدوں کی تعیین نو

آیئے اب ہم اپنی توجہ سید احمد کے قریبی دوست ذکا اللہ کی طرف پھر مبذول کریں۔ ذکا اللہ 20اپریل 1832 کو کوچہ بلاقی بیگم میں اپنے گھر میں پیدا ہوئے۔ کوچہ بلاقی بیگم جامع مسجد اور دہلی محل (Delhi Palace) کے درمیان ایک انتہائی بھیڑ بھاڑ والی سڑک ہے۔ ذکا اللہ کے اجداد کا تعلق ایک ترکی معزز اشرافیہ سے تھا، مگر دوسرے بہت سے لوگوں کے برعکس انھوں نے اپنا عزو وقار، اپنی سماجی حیثیت کی وجہ سے نہیں بلکہ اپنے تقدس اور اپنے برگزیدہ کردار کی وجہ سے حاصل کیا تھا۔ دادا کا انتقال جامع مسجد میں نماز پڑھتے ہوئے حالت سجدہ میں ہوا تھا۔ اپنے اجداد کی طرح جنھوں نے استاد اور معلم کی حیثیت سے عزت وتوقیر حاصل کی تھی، ذکا اللہ نے بہادر شاہ ظفر کے چھوٹے بیٹے کی اتالیقی کی۔ جب 1857 میں دہلی کے بہت سے علاقوں میں آگ لگی ہوئی تھی اور انگریزوں کی سنگینیں نکلی ہوئی تھیں، اکبر (1605-1556) اور شاہجہاں کی منحرف اولادوں کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر نکالا جا رہا تھا ذکا اللہ نے شہزادے کو پناہ دی، شہزادے نے جسے اپنے اتالیق سے شدید لگاؤ تھا اور وہ جانتا تھا کہ ان حالات میں پناہ دینا کس قدر جوکھم کا کام تھا، اس

پیش کش کو قبول نہیں کیا۔ اس نے بھاگ کر جے پور جانے کی سبیل نکال لی جہاں سے اُسے بعد کو ایک قیدی کی حیثیت سے رنگون لے جایا گیا۔

یقینی اور مسلمہ خلوص اور پختہ و مستحکم اخلاقی مقاصد کے حامل ذکا اللہ نے اپنے ہم مذہبوں میں جوش اور ولولہ پیدا کرنے کے لیے اپنے اثر و رسوخ اور اپنی حیثیت کو استعمال کیا۔ اسی وجہ سے ان کے ایک دوست نے ان کی تعریف و توصیف انھیں کریم النفس، کریم الاخلاق، وسیع النظر، منکسر المزاج، روشن دماغ اور فیاض طبع کہہ کر کی۔(73) دربار سے ان کے خاندان کی طویل وابستگی سے ورثے میں ملی ہوئی پرانی دنیا کی نفاست نے اس بات کی نشان دہی کی کہ ان دنوں ایک 'شریف' مسلمان کی زندگی کیا ہوتی تھی۔

تاریخ پڑھانے اور تاریخ لکھنے کے نتیجے کے طور پر جو تجربات جمع ہوئے تھے اور جن تناظرات نے تشکیل پائی تھی، ان کے ساتھ ذکا اللہ نے اپنی تحریروں کو فلسفیانہ تاثرات سے مزین کیا اور اس اخلاقیات کے حق میں برملا پاسداری کے اپنے عقیدے کا اظہار کیا جو ان انسانی اطوار کی محرک ہوتی ہے جن کی تصدیق مقدس متون اور سیکولر اسناد سے ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے مختلف وسیلوں سے ترغیب حاصل کی۔ ایک وسیلہ اسلام کے اخلاقی معیار تھے، دوسرا ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں میں یکساں پسند کیے جانے والے شیخ سعدی (1292-1184) تھے۔ ڈبلیو ایچ سلیمن (1856-1788) نے انیسویں صدی کے اوائل میں لکھا تھا کہ دس سال کا لڑکا اور ستر سال کا بوڑھا دونوں سعدی کو ''ان کے اشعار کے آہنگ، جذبات، پند و نصائح اور ان کی پیکر تراشیوں کے لیے یکساں لگن کے ساتھ پڑھتے ہیں اور اپنی تحریر اور گفتگو میں ان کے حوالے دیتے ہیں،(74) شمالی ہندوستان کے مسلم سماج میں یہ بات عام تھی لیکن ذکا اللہ خصوصی کیوں تھے؟ اس کے تین اسباب ہیں۔ پہلا سبب یہ ہے کہ وہ محض رسمی کارگزاریوں کو اچھا کہنے سے اپنے آپ کو بچائے رکھتے ہیں اور ''ادب'' کے اپنے تصورات کو فرسودہ اصولوں کی بنیاد پر نہیں بلکہ ان عام روایات کی بنیاد پر قائم کرتے ہیں جو عقیدے کی ضروریات سے مطابقت رکھنے کے لیے وقتاً فوقتاً بدلی جاتی رہتی ہیں، دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ سماجی شناخت کی اساس کے طور پر حسب و نسب اور اشرافی رشتوں کو رد کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اخلاق اور اعمال شریفانہ تمام دوسری چیزوں کے مقابلے میں زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔ وہ یقیناً ایک اعلیٰ اخلاقی سطح کے شخص کو اشراف سمجھتے ہیں

چاہے اس کا نسب اسے یہ درجہ نہ دیتا ہو۔ زندگی گزارنا، شاعری پینٹنگ اور موسیقی کی طرح ایک فن ہے زندگی کی مہارتوں کو حاصل کرنے کے لیے اپنے اخلاقی وسائل کو بروئے کار لانا ہوگا اور اس طرح عمل کرنا ہوگا جس طرح سماجی وقار حاصل کرنے اور سماج میں ایک بلند اخلاقی سطح پر متمکن ہونے کے لیے آرٹسٹ کرتے ہیں۔(75)

ذکاالله تنوع کو ترقی کی ایک شرط کی طرح دیکھتے ہیں اور اصلاحی اور اخلاقی آئیڈیل کو بڑی حد تک دوسرے عقائد کے اخلاقی آئیڈیل سے ہم سرشت مانتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ سنجیدہ حقیقی اور افادی امتزاج اتنا قوی ہوتا ہے کہ وہ اس دنیا سے جہالت اور تاریکی کو دور کردیتا ہے۔"1892 میں تقریباً اتفاق کرتے ہوئے وہ نذیر احمد کا حوالہ دیتے ہیں"ان کے حمایتی نااتفاقی اور عدم اتحاد کے مقابلے میں اتحاد اور ہم آہنگی پر زور دیتے ہیں، ان کے فیصلے اگرچہ الگ الگ ذریعوں سے لیے ہوئے ہوتے ہیں مگر آخر میں ایک ہی لہر میں مل جاتے ہیں اور ملکوں اور فرقوں پر ایک یکساں و یک رنگ اثر ڈالتے ہیں۔"(76) علم اور اخلاقی اقدار کو کسی ایک مذہب سے وابستہ کردینے کے طریقے کی وہ مزاحمت کرتے ہیں اور اس کے بجائے وہ اس حقیقت کو تسلیم کرنے کی سمت میں کام کرتے ہیں کہ آراء اور اقدار کا جو کبھی مخصوص تہذیبوں سے متعلق سمجھی جاتی تھیں، تنوع عالمی ہے۔ ایمانداری، سچائی، دوستوں سے وفاداری غریب یا ضرورت مند سے ہمدردی کسی خاص مذہب کی خصوصیت نہیں بلکہ ان کی جگہ اور ان کی اہمیت کسی بھی تمدن میں ہوسکتی ہے۔

اگرچہ مذہبی تخصیص پسندی کی دلفریبی نے ایک ہمہ وقت موجود خطرہ فراہم کردیا مگر ایسے لوگ ہمیشہ رہے جنھوں نے تنگ نظری کو چیلنج کیا اور اتحاد و اتفاق نہیں تو کم از کم باہمی تفاعل کی موافقت میں استثنائیت (exceptionalism) کی مذمت کی۔ ذکاء الله ایسے لوگوں میں سے ایک تھے۔ ساتھیوں کے لیے ایک ایسی خواہش کے مظہر کو جو ساری نوع انسانی رکھتی ہے اور جس سے کوئی انسان بچ نہیں سکتا، پیش کرتے ہوئے وہ ہمدردی کے اس فطری احساس کو اپیل کرتے ہیں جو اپنے ساتھی کی اچھائی کے لیے ہر بنی نوع انسان میں جاگزیں رہتا ہے۔ وہ بقائے باہم کے ایک ایسے نظریے کی تشکیل کی اپیل کرتے ہیں جو ایک اخلاقی سماج کی اساسی اینٹ فراہم کرے گا۔ قابل لحاظ ہو یا نہ ہو اتنا کہنا ہی کافی ہے کہ وہ اُن لوگوں میں سے ایک تھے جنھوں نے 19 ویں صدی کی تیسری اور چوتھی دہائی کے مولانا آزاد کی طرح ایک ایسے اسلام کا تصور کیا جو فرقہ وارانہ جنگ و



حکیم عبدالمجید خاں



(دائیں سے بائیں) حکیم امجد علی خاں، حکیم محمد احمد خاں، مولوی مبین الرحمن اور عبدالرحمن

جدال اور کشمکشوں سے مبرا مگر ایک ثقافتی اور روحانی تنوع میں پُر اعتماد شراکت والا اسلام تھا اور جہاں کنز تفریقیت اس سے غداری کے مترادف تھی۔ اس میں شبہ نہیں کہ وہ، جیسا کہ آزاد نے بعد کے برسوں میں کیا، زیادہ وسیع اور کھلی ہوئی اقدار کی بات کرتے ہیں اقدار جن سے نوع انسانی مذہبیات سے تحریک پائی ہوئی روایات سے زیادہ اتفاق کرتی ہے۔ (77) اس لحاظ سے یہ دونوں مذہبی مقامیت (Parochiation) سے آگے نکل کر مذہبی تکثیریت کے ایک وسیع تر تصور تک پہنچ جاتے ہیں۔ جب ان سے پوچھا گیا کہ وہ کون سی ایسی ایک چیز ہے جسے وہ ہندوستان میں سب سے زیادہ اہمیت والی سمجھتے ہیں تو ذکا اللہ نے بے جھجھک جواب دیا، مذہبی رواداری۔ (78) ایک روشن خیال عالمی نقطہ نظر اور مذہبی فرقوں کے مابین تعاون کی اپنی تمنا میں انھوں نے حقیقتاً اپنے عہد کے بہترین خیال کی نمائندگی کی۔

طائرانہ نظر

اس باب میں ہم نے ابھی تک اُن مختلف مسئلوں پر غور کیا ہے جو ذکا اللہ کی، ایک دانش ور اور نظریات کو سامنے لانے والے کی حیثیت قائم کرنے کے لیے اولین شرط تھے۔ نذیر احمد، جن کے ناول اردو نثر کی کامرانیوں کے نقطۂ عروج کی نمائندگی کرتے ہیں اور اینڈریوز، جوان کے مشترکہ دوست تھے، ان سب کی قدر و قیمت کا تعین کوئی آسان کام نہیں۔ دہلی سے متعلق پہلے کے مطالعات نے نظریات وخیالات کی تاریخ سے صرف نظر کیا نتیجتاً دوستی کے بندھنوں میں بندھے ہوئے اور تقریباً ایک جیسے خیالات سے سرشار نذیر احمد، ذکاء اللہ، حالی، محمد حسین آزاد اور ان کے ساتھی یکسر نظر انداز ہوگئے۔ یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ ان کی خلاّقی اور ان کے علم نے ان کی زندگی میں زر، دولت واحترام سے بھی نوازا اور معرفت وشہرت سے بھی بہرہ یاب کیا مگر بعد کو یہ لوگ کسی حد تک گمنامی میں چلے گئے۔ ''ان کی یادیں بھی بڑی سرعت کے ساتھ پردۂ ذہن سے غائب ہوتی جارہی ہیں'' اینڈریوز نے بڑے دکھ کے ساتھ لکھا۔ (79) جواہر لال نہرو نے جیل

میں ڈسکوری آف انڈیا لکھتے ہوئے ذکا اللہ اور نذیر احمد کا سرسری تذکرہ کیا۔ (80) محمد مجیب (85-1902) ہندوستانی اسلام کے مورخ نے اوّل الذکر کا تو کوئی تذکرہ نہیں کیا مگر موخر الذکر کے کاموں پر غائر نظر ڈالی، آئی ایچ قریشی (80-1902) ایک مورخ، دونوں ہی کا ذکر نہیں کرتے ہیں، جب کہ عزیز احمد (75-1913) اسلامک ماڈرن ازم کے ایک شارح، ان لوگوں کا بس اتفاقاً تذکرہ کرتے ہیں۔ (81)

اگر چہ یہ رجحان بتدریج بدل رہا ہے مگر تحقیقی دل چسپیاں ابھی تک نذیر احمد کے ناولوں پر مرکوز ہیں۔ ذکاء اللہ کے بارے میں جو ادیب کی حیثیت سے اعلیٰ صلاحیتوں کے مالک تھے معلومات ابھی تک سرسری ہے۔ اپنے انداز نگارش اور اپنی تحریروں کے مواد کے لیے ماضی میں ذکا اللہ تنقید کے خاصے ہدف رہے اور خاص طور پر آج کل ان کا ذکر 19 ویں صدی کے اردو ادب سے متعلق کتابوں میں محض حاشیوں میں ہوتا ہے۔ (82) اس کتاب میں ہم ان کی ادبی قدر و قیمت کے تجزیے کا دعویٰ تو نہیں کرتے ہیں مگر ایک مورخ کی حیثیت سے بکھرے ہوئے مواد میں اضافہ کرنے اور غالباً اسے ایک نئی حقیقت کا روپ اور ایک نیا تناظر دینے کی بات ضرور کرتے ہیں۔

ان پر کیوں لکھا جائے؟ مارکسٹ تاریخ داں کرسٹا فر ہل (2003-1912) جس کی 17 ویں صدی کی تفسیر نے انگلش ریولیوشن سے متعلق ہماری سوچ کے طریقوں کو بدل دیا، کا خیال تھا کہ تاریخ دانوں کو خیالات و نظریات سے صرف اس لیے دل چسپی نہیں تھی کہ یہ سماجوں پر اثر انداز ہوتے ہیں بلکہ ان کی دل چسپی کے پیچھے یہ حقیقت بھی تھی کہ یہ ان سماجوں کا انکشاف کرتے ہیں جو انھیں فروغ دیتے ہیں۔ (83) اس تناظر کے ساتھ (اگر دیکھیے تو) دہلی کے اہل علم و ادب کی جن میں زیادہ تر استاد تھے، خود اپنی اور ساتھ ہی اپنے عہد کی تفہیم میں کسی حد تک بڑی دین ہے۔ کسی عہد کے دانش ورانہ رجحانات کی بازیافت کے معاملے میں ان لوگوں کی صلاحیتوں سے آگے کوئی نہ جاسکا۔ یہ لوگ اپنے پڑھنے والے کو محض افسانے نہیں دیتے بلکہ اس کے سامنے اپنے چاروں طرف بکھری ہوئی زندگی کی عکس بین رکھ دیتے ہیں۔ ان کی بے ساختگی ان کے عہد کے سماج کی تصویر نظروں کے سامنے رکھ دیتی ہے اور علمی تعمیر کی تمام کامرانیوں سے کہیں بہتر طریقے پر۔

دوسرے، کلونیل چیلنج کے ورود پر ان کا سابقہ صعوبت و کشمکش کی ایک وادی سے پڑا، ایسی صورت حال جس قسم کی جبلتیں اور طبائع کے جن رنگوں اور انداز کی تخلیق کرتی ہے وہ سماجی اور ثقافتی مورخ کے لیے خاصی دل چسپی کی چیزیں ہوتی ہیں۔

تیسرے، اسلام کی ان کی توجیہہ وتفسیر خصوصاً متنوع ثقافتی تعلقات کے لمحوں میں ایک مسلمان کی حیثیت سے ان کی خود اپنی تفہیم اور کلونیل ہندوستان میں رہتے ہوئے ایک ہندوستانی کے بارے میں ان کے تصورات برصغیر میں اسلام کے تاریخی فروغ ونشوونما کی کھوج کے لیے بڑے اہم ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ ان لوگوں کی گفتگو عموماً ایک دوسرے سے یا اپنے ہم مذہبوں سے تھی مگر یہ لوگ مختلف خیالات کے تجزیے کرتے ہوئے اور انھیں قبول یا رد کرتے ہوئے دوسروں کے ساتھ بھی رابطے میں تھے۔ اس رد وقبول کا سبب ہمیشہ مذہبی عقائد سے اختلاف نہیں ہوتا تھا بلکہ یہ اس بنا پر بھی ہوتا تھا کہ یہ ان کے علاقائی مقامی تناظرات اور سماجی اور ثقافتی طور طریقوں سے ہم آہنگ نہیں ہوتے تھے۔ چوتھے، ان کی ملکی شبیہوں اور کلونیل ازم کے ان کے تصورات نے عام نقطہ ہائے نظر کی صورت گری کی اور Pax Baitannica کے عام تصور کی تشکیل اور اُن راہوں کی تعیین پر معتد بہ اثر ڈالا جن پر ان لوگوں نے اپنے مستقبل کی تعمیر کی کوششوں میں قدم رکھا تھا وہ آپس میں جیسا کہ یہ کتاب دکھائے گی ایک مشترکہ سیاسی ورثہ رکھتے تھے، جس کے تحت زبان کے ساتھ، انھوں نے ایک نئے شاہی ڈھانچے میں اپنی شناخت کی تعمیر نو کے لیے ضروری اجزاء جمع کیے۔

اور آخر میں سید احمد، غالبؔ، حالیؔ، ذکا اللہ اور نذیر احمد، اگر صرف ان ہی کے نام لیجیے تو یہ لوگ اپنے زمانے، اپنی حیثیت اور اس تاریخی حوالے کا زبردست احساس رکھتے تھے جس میں نظریات و خیالات نے جڑیں پکڑی تھیں۔ مزید یہ کہ انھوں نے لبرل فکر وعمل میں بڑا حصہ لیا۔ اس ترکے سے متعلق جو انھیں ورثے میں ملا تھا انھوں نے خود شعوری اور خود تنقیدی کے ساتھ دوسری دانش ورانہ روایتوں کا نہ صرف تنقید وتردید کے لیے بلکہ ان سے سیکھنے کی نیت کے ساتھ مقابلہ۔ اسی لیے میں ان کے عالمی نقطۂ نظر اور ان کے مفروضات کی بازیافت کرتا ہوں، خصوصاً ذکا اللہ اور نذیر احمد کی، ان کے کٹر حمایتیوں اور ان گروہوں کے نقطۂ نظر اور مفروضات کی کہ جنھوں نے ان کا ساتھ دیا۔ ان گوناگوں عوامل کو یکجا کرنا، دہلی کے سماجی اور ثقافتی ماحول کے کم از کم ایک اہم اور فعال حصے کو سمجھنے کے لیے ضروری حوالہ فراہم کرتا ہے، تجزیے کی ایک مختلف راہ کی تصور کشی میں مدد کرتا ہے جو بڑی سرگرمی کے ساتھ مقامی کرداروں کو ساتھ لیتا ہے۔ یہ طریقۂ کار وہ ہے جس کی طرف سے تاریخی مطالعات میں ابھی تک بے توجہی برتی گئی ہے۔ یہ طریقۂ کار یہ بھی دکھاتا ہے کہ سید احمد،

ذکا اللہ اور نذیر احمد کی راہیں ایک دوسرے سے ملیں بھی اور الگ الگ بھی ہوئیں۔

میں اینڈریوز کی کتاب 'ذکا اللہ آف دہلی' کو علمی گفتگو میں اس لیے لا رہا ہوں کہ اس کی رسائی اس کے عنوان سے ظاہر ہونے والی رسائی سے کہیں زیادہ ہے۔ وہ مغلوں سے انگریزوں تک کے عبوری دور پر گفتگو کرتے ہیں، پرانے نظام کے کرب کی دریافت کرتے ہیں۔ خصوصاً امیر تیمور (1405-1370) کے اخلاف کے معاملے میں کہ کس طرح ان کی شکست و ریخت ہوئی۔ وہ دہلی کی غیر معمولی تاریخی، سیاسی، مذہبی اور نسلی گتھیوں کو سلجھاتے بھی ہیں اور 1857 کے پیدا کیے ہوئے انحرافات اور تاویلات کے پیچیدہ عقدے پر سے بھی پردے اٹھاتے ہیں سینٹ اسٹیفنس کالج میں اینڈریوز کے ایک شاگرد فرحت اللہ بیگ (84) ہمیں بتاتے ہیں کہ انھوں نے دہلی کے ابتدائی برسوں کی تصویر کشی میں کس طرح دہلی کے بزرگ اور معزز شہریوں کے ساتھ باہمی روابط قائم کیے۔ اسی طرح سید سجاد نے کہ جنھوں نے ذکا اللہ آف دہلی، کے اردو ترجمے کا پیش لفظ لکھا تھا، انھیں کشمیری دروازے سے کوچہ چیلان میں ذکا اللہ کے گھر تک سائیکل پر جاتے دیکھا۔ (85)

سیاست کو ایک طرف رکھتے ہوئے اینڈریوز دہلی کے ماضی کو ڈھونڈ کر نکالتے ہیں اس کے ثقافتی ورثے کی بازیافت کرتے ہیں اور اس ساری سعی و عمل کے دوران اس میں رہنے کی مسرتوں کو دریافت کرتے ہیں، دوسرے وہ ذکا اللہ کے احساسات کے لیے اپنے جذبے کو ہمیشہ ایک ایسے پرجوش انداز سے دکھاتے ہیں جو پُر خلوص بھی تھا اور برجستہ بھی۔ ساتھ ہی وہ ان کے نقطۂ نظر کو یکجا کرنے اور اسے مقبول بنانے کی وقیع ذمہ داری کو بھی پورا کرنے کی سعی کرتے ہیں۔ یہ بات وقت کے ساتھ دھندلی نہیں ہوئی، مزید یہ کہ وہ دوسرے ممتاز شہریوں کو ان مخصوص تاریخی حالات میں قائم کرتے ہیں۔ ان کے مخصوص کمٹ منٹس کو تسلیم کرتے ہیں اور ان کے خصوصی سیاسی اور دانش ورانہ ترکے کی چھان پھٹک کرتے ہیں، آخر میں وہ اس رنگ اور اس سحر کو اُجاگر کرتے ہیں جو دہلی کی زندگی کی خصوصیت تھا اور جو اس عہد کی تحریروں میں ابھی بھی جھلکتا ہے، آیئے ہم غالب اور سید احمد کے عہد کی خوش آئند فضا میں سانس لیں، ان کی زبان واضح، پُر وقار اور کھری ہے اور ان کے بیانیے کے خطوط سیدھے اور موضوعہ افراد سے وفادار ہیں۔

5 اپریل 1990 کو اینڈریوز کے انتقال کی پچاسویں برسی کے موقع پر ہونے والی ایک عبادت

ان کے بارے میں سب ہی کچھ کہہ دیتی ہے:

''ولی اور اہل ایمان، لوگوں کے لیے اللہ کا تحفہ ہیں۔ یہ بہت مناسب ہے کہ ہم اس کے غلام سی ایف اینڈریوز کی مثال اور اس کی زندگی کے لیے اللہ کا شکر ادا کرتے ہیں۔ جب ہم ایسا کرتے ہیں تو ہم اللہ کے سامنے اقرار کرتے ہیں اپنے فرض کا اور دیش بندھو کی زندگی میں منکشف ہونے والی اقدار کے مطابق زندگی گزارنے کی تمنا کا.....

ہر قسم کے اختلافات کا اظہار کیے بغیر آدمی کی اخوت کا تجربہ کرنے کے لیے اللہ کے وسیع خاندان میں پہنچنے کے لیے ہم مزید شکریہ ادا کرتے ہیں اللہ کے اس خصوصی لطف و کرم کا جو اس نے اپنے بندے اینڈریوز پہ کیا اور دعا کرتے ہیں کہ اللہ آج کے ہم لوگوں کو بھی اس کی مثال کی پیروی کرنے کے لائق بنائے۔''(87)

یہی جذبہ ہے جوذکا اللہ آف دہلی، کی آج بھی جاری وساری مناسبت ومطابقت کا سبب ہے۔

مذہبی تکثیریت کی طرف

اس سلسلے میں میری نیت کچھ مزید وضاحت چاہتی ہے۔ آغاز ایک انتباہ سے کروں گا۔ اس میں شبہ نہیں کہ ماہرین دینیات اور نقیبوں نے لاادریوں (antagonists) کے لیے ایک مخصوص زبان استعمال کی۔ ''مثلاً''، ''غیر'' کا لفظ۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے مابین رشتوں کے بارے میں یہ انداز نہ مدھر تھا نہ شیریں۔ 19 ویں صدی کی آٹھویں اور نویں دہائی میں مذہبی تنازعات نے دہلی میں تنظیموں کے قیام میں مہمیز لگا دی۔ 'بھارت دھرم منڈل' اور 'سناتن دھرم سبھا' کا نام یہ جا سکتا ہے۔ آریہ سماج کے لیڈروں اور اسی قسم کے مسلمان لیڈروں کے درمیان اختلافات بڑھ گئے۔

1896-7 میں شہر ایک مذہبی گرداب میں پھنس گیا جس کی توجہ، دوسری بہت سی وجوہات کے ساتھ، پنڈت لیکھ رام کی، جو پنجاب میں احمدیوں سے ہونے والے نزاعی مناظروں میں ایک اہم کردار تھے متشدد موت بھی تھی۔ (88) ہندو نیشنلزم ایک مسئلے ایک سبب کی حیثیت سے سامنے آنا شروع ہوگیا تھا۔ ایک اور عنصر، جو اس وقت دہلی میں اگرچہ بہت واضح نہیں تھا مگر اپنی غیر محسوس موجودگی کے باوجود بڑا موثر تھا وہ تھا ایک خاموش اور پُر اسرار نیشنلزم جو ایسے سرگرم کارکنوں اور نقیبوں کی رگ و پے میں سرایت کر گیا تھا۔

عائشہ جلال سے اتفاق کیا جاسکتا ہے کہ یہ رجحانات فرقوں کے اندر خرابیوں کے مزید تیکھے پن کو ظاہر نہیں کرتے ہیں۔ یہ بات یقیناً صحیح ہے کہ پورے طور پر تشکیل پائی ہوئی اور باہمی طور پر الگ الگ، جیسا کہ بعض تحریروں میں فرض کیا گیا ہے، ثقافتی کمیونٹیز کے درمیان کوئی چپقلش نہیں تھی۔ اگرچہ ذبیحہ گاؤ اور تعزیئے (90) اور رام لیلا کے جلوس وقتاً فوقتاً اختلاف اور کشمکش کا سبب بنتے تھے مگر وہ مسلسل اور مستقل مذہبی تشدد (بہ استثنائے 1886) کی داغ بیل نہیں ڈالتے تھے۔ (91) دہلی کا 'شریف کلچر' بنیادی طور پر ایک مشترکہ اور ملا جلا کلچر تھا۔ اس میں منشی رادھا کرشن جیسے بے شمار ہندو شامل تھے۔ منشی جی، لالہ لاجپت رائے (1928-1886) کے پتا تھے جنھوں نے آریا سماجی ہونے سے پہلے اسلام قبول کیا تھا۔ (92) اور اکثر مسلمان اس سے باہر تھے۔ اس کے حلقے میں آنے والے لوگوں کو اس کی رکنیت کے لیے کچھ شرائط پوری کرنی ہوتی تھیں مگر ان شرطوں میں مذہبی الحاق ضروری نہیں تھا، اگر فارسی اور اردو سے واقفیت شرط تھی تو ساتھ ہی شاعری اور موسیقی کا ذوق ضروری تھا، آخر 19 ویں صدی تک، کلونیل نظام کے آمنے سامنے ہونے کے بعد سب ایسے ادارے وجود میں آئے جن میں ہندو اور مسلمان مشترکہ شوق اور دلچسپیاں رکھ سکتے تھے اور ان پر عمل کر سکتے تھے سیکولر اداریاتی امکانات کسی لحاظ سے بھی کم نہیں تھے۔ اسی لیے یہ کوئی حیرت کی بات نہیں ہے کہ اینڈریوز کو ''پرانی دلی میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان دوستانہ تعلقات'' کی ''معتبر'' اور ''مصدقہ'' شہادتیں ملیں۔ کٹر اور محتاط لوگوں کی طرف سے اٹھائے جانے والے اعتراضات کے باوجود ان لوگوں نے مختلف مذہبی میلوں ٹھیلوں میں شرکت کی، مسلمانوں نے ہندو جوگیوں اور سنیاسیوں کا احترام کیا تو ہندوؤں نے دہلی گیٹ کے باہر نظام الدین اولیا (1238-1325) کے مزار پر، بڑی تعداد میں حاضری دی۔ مختلف مذاہب کے ساتھ اخوت و

بھائی چارے کے ساتھ ایک پرسکون زندگی گزارنے کا فن، اینڈریوز نے لکھا ''بڑے اونچے درجے پر پہنچ گیا تھا۔''(93)

قرآن رواداری کے اظہار کے لیے کوئی خصوصی اصطلاح نہیں رکھتا مگر پھر بھی مسلمان مصنفین اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ قرآن وحدیث دونوں بڑی وضاحت کے ساتھ 'رواداری' کے خیال کا ذکر کرتے ہیں۔(94) مثال کے طور پر حالی کو یقین تھا کہ ضبط وبرداشت، اختلاف رائے اور دوستی کی روایات نے تفرقہ پردازی، یہاں مراد مذہبی مغائرت ہے کو مہمیز لگانے والے انداز فکر کے تریاق کی حیثیت سے ہمہ وقت کام کیا۔(95) ''اپنے مقصد کی طرف بڑھتے جایئے'' انھوں نے محمد حسین آزاد کو مشورہ دیا جو اپنی تحریروں کے سلسلے میں کچھ حلقوں کے اعتراضات کا ہدف بنے ہوئے تھے۔ ملامتیں اچھے کام کو روک نہیں سکتیں دو ناقد ہیں۔ تو ہزاروں پسند کرنے والے ہیں۔ (96) اگرچہ وہ پانی پت میں تھے مگر یہ جانتے تھے کہ شمالی ہند کے کچھ حصوں میں فرقہ وارانہ گرمی بتدریج بڑھی ہے۔ اسی لیے انھوں نے لکھنؤ کے مضمون نگار اور ناول نویس عبدالحلیم شرر (1860-1926) کو رسالہ 'اتحاد' کو جاری رکھنے کا مشورہ دیا۔ ''اگر ہم یہ فرض بھی کرلیں کہ ہندو مسلم اتحاد حاصل کرنا ناممکن ہے تب بھی یہ مقصد ایسا ہے جس کے لیے کوشش جاری رہنا چاہیے۔ احساس، وسعت ذہنی اور دانش ورانہ دیانت لوگوں میں فرقہ وارانہ بداثرات کو دور کرنے کی خواہش پیدا کرے گی اور تعلیم انھیں راستہ دکھائے گی۔ اپنی طویل عداوت کے بعد یگانگت اور دوستی کے ساتھ رہنے والے عیسائیوں اور یہودیوں کی مثال پیش کرتے ہوئے (یاد رکھیے کہ حالی نے قتل وغارت اور عام بربادی سے بہت پہلے یہ لکھا تھا) انھوں نے اصرار کیا کہ تعلیم برے جذبات اور بدگمانیوں میں اضافہ کرنے کے باوجود بالآخر ایسے مردوزن پیدا کرے گی جو باہمی ناواقفیت اور باہمی تعصبات کو دور کریں گے۔(97) دوسرے الفاظ میں انھوں نے تعلیم کو نئی دنیا کی کلید سمجھا۔(98)

ایک عوامی شخصیت کی حیثیت سے قومی افق پر آنے سے خاصا پہلے ہی سید احمد اس قسم کے خیالات رکھتے تھے۔ اگرچہ 19ویں صدی کی آٹھویں اور نویں دہائی میں ہندی اردو کے مسئلے نے ان کے اور بہت سے دوسرے لوگوں کے ثقافتی احساسات کو شدید کیا(99) مگر ہندو مسلم اتحاد ان کے دل ودماغ پر چھایا رہا اور ان کی اہم تشویشات میں سے ایک رہا۔ مشترکہ معاشرت کی علامتوں اور

مختلف فرقوں کی عبادت گاہوں کی وہ قدر کرتے تھے۔ اسی لیے انھوں نے دہلی کے ہندو اور جین مندروں کے لیے رغبت اور دل چسپی کا اظہار کیا۔ ان جگہوں کی تابنا کی اور ان کے قدس کا یہ احساس، گذشتہ عظیم اور ثقافتی طور پر متنوع قلمرو ہندوستان کی مسرّتیں اور وہاں کی عافیت، 18 ویں اور ابتدائی 19 ویں صدی کی زیادہ تر شعری تخلیقات اور تاریخی کاموں کے لیے دل کش و دل پذیر نمونہ تھیں۔ (100) حالؔی جنھوں نے سید احمد کی سوانح حیات ایک ایسے وقت مکمل کی تھی جب بین فرقہ کشاکش بھڑکنے لگی تھی، چاہا کہ ان کے پڑھنے والے علی گڑھ کے اس عظیم بوڑھے سے یہی سبق لیں۔ (101) یہ بات سمجھ میں آئی ہے اور معقول بھی لگتی ہے کہ ایسے خیالات و نظریات، معقول اسلام اور لا اینفک روایات کے درمیان داخلی تعلق کا مظہر تھے۔

میر تقی میرؔ نے اپنی سوانح حیات میں سمت کا تعین کر دیا تھا اور اپنے شعر میں بھی

اس کے فروغ حسن سے چمکے ہے سب میں نور
شمعِ حرم ہو یا کہ دیا سومناتھ کا

(103)

غالبؔ کا انکار ایک دوسرے قسم کا ہے اور وہ کبھی کبھی تمام حدوں کو پھلانگ جاتے ہیں۔ دیکھیے ان ہی جذبات کا اظہار ایک شعر میں کس طرح کرتے ہیں:

ایماں مجھے روکے ہیں تو کھینچے ہے مجھے کفر
کعبہ میرے پیچھے ہے، کلیسا میرے آگے

ان مختلف نقطہ ہائے نظر کی بیش و کم اہمیت کے فروغ و نشو و نما کا واضح نقشہ بنانے کے لیے اگر چہ مواد نا کافی ہے مگر پھر بھی یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ تعلیم یافتہ ہندوؤں، مسلمانوں اور جینیوں میں یکساں طور پر ان کی واضح باز گشت تھی۔

آگرہ میں پیدا ہونے اور 1910 میں تیرہ برس کی عمر میں شادی کرنے کے بعد غالبؔ نے شاعری نہ تو مسلم سامعین کے لیے کی اور نہ ہی خاص اردو پڑھنے والوں کے لیے۔ عظیم آباد (پٹنہ) میں پیدا

ہونے والے مرزا عبدالقادر بیدؔل (1644-1720) کی طرح کہ جن کے طرز کی پیروی غالبؔ نے کی تھی۔(104) یہ امتیازات ان کے لیے کچھ بہت درخور اعتناء نہیں تھے۔ مذہبی اصولوں اور روایتوں سے پریشان و بددل، انھوں نے اپنے آپ کو مذہبی امکانات کی کسی بھی شکل کا کبھی بھی محکوم نہیں بنایا، انھوں نے توحید پر ایمان اور رسول اور اہل بیت سے محبت کو اپنی نجات کے لیے کافی سمجھا۔ رسمی اور ظاہر دار ماہرین دینیات کے برعکس انھوں نے رسوم، مذہبی خرافات (myths)، استعاروں، مذہبی کہانیوں اور داستانوں کو یہ دکھاتے ہوئے کہ یہ سب عملی طور پر بے کار و بے مصرف یا فرسودہ غیر موثر اور مجہول ہیں، رد کیا۔ صحیح معنوں میں اگر چہ انھیں منکر نہیں کہا جا سکتا مگر مُلّا اور اس کے دین کی اخلاقیات اور اس کے جوش و خروش کو اپنے طنز کا ہدف بناتے ہوئے وہ ایک ایسے شخص کی طرح ضرور سامنے آتے ہیں جس نے مذہب کی طرف ایک حیرت انگیز بے ادبی اور بے احترامی کا رویہ رکھا۔ مُلّا کے ساختہ تصورات کا ذکر اور اس کی مذمت کرتے ہوئے وہ اپنے معلمانہ روپ کے عروج پر ہوتے تھے۔ آخر میں انھوں نے حالیؔ کی ایک بے موقع اور بے تکی نصیحت پر اپنے عقائد و مسلک پر روشنی ڈالی، یہ سارا قصہ حالیؔ ہی کی زبانی سنیے:

’’ چوں کہ ان کا ثقل سماعت انتہا درجے کو پہنچ گیا تھا اور ان سے بات چیت صرف تحریر کے ذریعے کی جاتی تھی نماز پنجگانہ کی فرضیت اور تاکید پر ایک لمبا چوڑا لکچر لکھ کر ان کے سامنے پیش کیا جس میں ان سے اس بات کی درخواست تھی کہ آپ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر یا ایماء و اشارے سے غرض جس طرح ہو سکے نماز پنجگانہ کی پابندی اختیار کریں۔ اگر وضو نہ ہو سکے تو تیمم، مگر نماز ترک نہ ہو۔

مرزا کو یہ تحریک سخت ناگوار گزری اور ناگوار گزرنے کی بات بھی تھی مرزا صاحب نے میری لغو تحریر کو دیکھ کر جو کچھ فرمایا وہ سننے کے لائق ہے۔ انھوں نے کہا ’’ساری عمر فسق و فجور میں گزری‘‘ نہ کبھی نماز پڑھی نہ روزہ رکھا، نہ کوئی نیک کام کیا۔ زندگی کے چند انفاس باقی رہ گئے ہیں اب اگر چند روز بیٹھ کر یا ایماء و اشارے سے نماز پڑھی تو اس سے ساری عمر کے گناہوں کی تلافی کیوں کر ہو سکے گی؟ میں تو اس قابل ہوں

کہ جب مروں میرے عزیز اور دوست میرا منہ کالا کریں اور میرے پاؤں میں رسی باندھ کر شہر کے تمام گلی کوچوں اور بازاروں میں تشہیر کریں اور پھر شہر سے باہر لے جا کر کتوں اور چیلوں اور کووں کے کھانے کو (اگر وہ ایسی چیز کھانا گوارا کریں) چھوڑ آئیں۔ اگرچہ میرے گناہ ایسے ہی ہیں کہ میرے ساتھ اس سے بھی بدتر سلوک کیا جائے۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ میں موحد ہوں ہمیشہ تنہائی اور سکوت کے عالم میں یہ کلمات میری زبان پر جاری رہتے ہیں۔ ''لاالہ الا اللہ، لاموجود الا اللہ، لاموثر فی الوجود اللہ''۔(105)

(الطاف حسین حالی، یادگارِ غالب، دہلی 1996 دوسرا ایڈیشن، صفحہ 53)

پھر بیدل ہی کی طرح جو ہندو فلسفیانہ افکار سے بخوبی واقف تھے اور ان کے غیر مسلم شاگرد بھی بہت تھے غالب نے ہندوازم کا احترام کیا، ہندو رسوم کو پسند کیا اور ہندو استھانوں کی حرمت کا اپنے پڑھنے والوں سے توصیفی تعارف کرایا۔ اکتوبر 1927 میں وہ کلکتے کے سفر پر نکلے سفر کا کچھ حصہ انھوں نے دریا کے ذریعے سے طے کیا، آخری مسافت بنارس سے کلکتے تک گھوڑے پر طے ہوئی۔ بنارس نے انھیں مسحور کر دیا، اس سحر کا ثمر ان کی فارسی نظم 'چراغ دیر' ہے۔ نظم 108 مصرعوں پر مشتمل ہے۔ ان کے چند مصرعوں کا ترجمہ پیش ہے:

سبحان اللہ بنارس کو خدا نظرِ بد سے بچائے، یہ بہشتِ سرسبز اور جنتِ معمور ہے۔ اس کے جھاڑ جھنکاڑ بھی نمونہ گلستان کے ہیں (اور) اس کی گرد گویا جوہر جاں ہے۔

اس کے اطراف بت پرستوں کی تخت گاہ ہے اور وہ (بذات خود) سرتاپا مستوں کی زیارت گاہ ہے۔

کس نے کہا کہ بنارس چین (کی مانند) ہے (تو اس تشبیہ سے) بنارس کے ماتھے پر گنگا کی موجوں سے شکنیں پڑی ہوئی ہیں۔

اس کے طرز وجود کی خوش پُرکاری پر دہلی بھی ہر لمحے درود بھیجتی ہے۔

یوں لگتا ہے کہ اس (دہلی) نے بنارس کے خواب میں دیکھ لیا ہے (جبھی تو) اس کی نہر سے (دہلی کا) دہن پُر آب ہے۔

(اس کی خوبیوں پر) بہت زیادہ حسد کرنا آئین ادب کے خلاف ہے البتہ رشک کرنا حیران کن نہیں۔

(یہ) حسن بے نقاب کا وہ فرنگستاں ہے جس کی خاک کا ذرہ ذرہ آفتاب ہے۔

اس کے حسین شعلۂ طور کی صورت ہیں، خدا انھیں نظرِ بد سے بچائے سراپا نورایزدی ہیں۔

ان کی کمریں نازک (لیکن) دل توانا ہیں، وہ نادانی میں بھی اپنے کام میں (بڑے) دانا ہیں۔

ان کے دلوں میں ایک فطری تبسم رہتا ہے (اور) ان کے دہن فصل ربیع کے پھولوں کے لیے باعث رشک ہیں۔

بنارس کا مرتبہ (اتنا) بلند ہے (کہ) اس بلندی پر (انسان کی) فکر نہیں پہنچ سکتی۔"

(پرتو روہیلہ: نامہ ہائے فارسی غالبؔ، ادارہ یادگارِ غالبؔ، کراچی، 1999)

بنارس کے حسینوں کے عشوہ وغمزہ وادا کی جلوہ گری ناز وادا سے سرشار چمن میں ہے۔ ان کی چال میں قیامت کے ہزار فتنے پنہاں ہیں، ہاتھوں میں مالائیں اور ماتھوں پر تلک، وہ اپنی کمر میں جنیو لپیٹ کر گنگا کے کنارے دھونی رماتے ہیں، ان کی عمر بھر کی خواہش صرف یہی تھی کہ ان کے وجود گناہوں کی ہر آلودگی سے پاک ہو جائیں اور انھیں وہ عشرت نصیب ہو جائے جو قطرے کو دریا میں مل کر فنا ہو جانے میں ملتی ہے۔" (106)

ضبط وصبر کے ساتھ دوسروں کو برداشت کرنے کا اظہار غالب کے اخلاقی عقائد میں ایک روحانی پہلو کا اضافہ کردیتا ہے۔ فارسی کے غیر فرقہ وارانہ اور روشن خیال پہلو نے اسے ایک مثالی وسیلہ بنادیا جس کی مدد سے مغل، ہندوستانی سماج کے تنوعات سے بڑے موثر ڈھنگ سے نپٹ سکے (107) ایک دوسری فارسی نظم اصول وعقائد کی وفاداریوں سے بھی پرے لے جاتی ہے۔ وہ ملک کے مخصوص رسوم اور طور طریقوں کا تحفظ چاہتے تھے۔ وہ رسم کفر کو رد کرتے ہیں مگر الوہی عطا سے انھیں انکار نہیں تھا۔ اقرار صالح کے بغیر ابطال ونفی کچھ نہیں ہے سوائے غلطی کے''۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ آدمی یہ نہیں کرسکتا کہ خدا کو تو مانے اور اس کی علامتوں سے انکار کرے۔ (108) کاشی خدا کی نشانی کی علامت ہے اور ہندوستان کی زندگی، رسموں ریتوں اور عقائد کی کائنات اصغر ہے۔ یہ ہندوستان کا کعبہ ہے۔ ''گنگا نے اگر اپنے ماتھے کو بنارس کے چرنوں سے نہ لگایا ہوتا تو وہ پوتر اور خالص نہیں ہوسکتی تھی، اگر سورج نے اس کے کونے کھدروں کی پری کرمانہ کی ہوتی تو وہ اتنا روشن نہ ہوتا۔ تیس سال سے کچھ زیادہ عرصے بعد بھی غالب کو انتہائی مسرت وخوشی کے ساتھ یاد تھی سرائے نورنگ آبادی کی حویلی: وہ کون سی توصیف ہے جو بنارس کے لیے زیادہ ہو؟ اس جیسا شہر اور کہاں ہے؟ میری جوانی کے دن تقریباً ختم ہوچکے تھے جب میں وہاں گیا تھا، اگر ان دنوں میں جوان ہوتا تو میں وہیں رہ گیا ہوتا اور اس راستے پر واپس نہ آیا ہوتا۔ (109)

ضبط و برداشت اور رواداری کے دلائل جب خالص غیر استدلالی نہیں ہوتے تو عموماً دوسری اقدار سے دلچسپی پر انحصار کرتے ہیں، ان میں سے کچھ، بشمول ثقافتی تنوع، غالب کے افکار میں مرکزی کردار ادا کرتے ہیں۔ میں ہندو پوتر استھانوں اور ہندو علامتوں اور غالب کے انتخابی اور وسیع المشرب انداز فکر کے درمیان کسی اتفاقی تعلق کی طرف اشارہ نہیں کررہا مگر ان میں ان کی سنجیدہ اور ہمدردانہ دل چسپی کو مشترکہ روایت بلکہ مشترکہ قوم پرستی کے فروغ وارتقاء میں ان تاریخوں کی اہمیت کے سلسلے میں استعمال کیا جاسکتا ہے۔

غالب نے اصلاح واختراع کا کوئی باقاعدہ پروگرام پیش نہیں کیا اور نہ ہی زندگی کے کسی متین فلسفے کے حامل طالب علم پیدا کیے۔ تاریخی بین مذاہب مقاومت کی توضیح کی کوشش کے بغیر انھوں نے اس کے تدارک کے ذرائع کا ذکر کیا۔ ایک شاعر کی حیثیت سے انھوں نے جہاں بھی تعصبات دیکھے انھیں اتھل پتھل کیا، اس کی وجہ یہ تھی کہ انھوں نے نہ تو خود کوئی فرقہ وارانہ تمغہ لگا رکھا تھا نہ ان

کا کوئی فرقہ وارانہ رنگ تھا۔ ''میں ساری نوع انسانی کو اپنا سمجھتا ہوں'' انھوں نے فارسی شاعری کے قتیل، ہرگوپال تفتہ کو بتایا۔'' اور یہ جو تم لکھتے ہو کہ تو نے اس شخص کو اپنے عزیزوں میں گنا ہے، بندہ پرور میں تو بنی آدم کو مسلمان ہو یا ہندو یا نصرانی عزیز رکھتا ہوں اور اپنا بھائی گنتا ہوں۔ دوسرا مانے یا نہ مانے(110)(خطوطِ غالب: مرتبہ خلیق انجم، جلد اوّل، صفحہ 317)

ایک دفعہ آسمان پر تاروں کی بے ترتیبی نے انھیں حیرت میں ڈال دیا۔ آسمان کی طرف دیکھتے ہوئے انھوں نے کہا ''مختارِکل جو کرتا ہے اس میں نہ کوئی نظم ہے اور نہ ہی کوئی منطق۔ تاروں کی طرف دیکھیے۔ منتشر، ہر نظم سے عاری، نہ کوئی تناسب، نہ کوئی نظام نہ ہی کوئی ترتیب۔ مگر ان کا بادشاہ اقتدار مطلق رکھتا ہے اور کوئی اس کے خلاف ایک حرف منہ سے نہیں نکال سکتا۔''(111)

شر پسندوں اور فتنہ انگیزوں نے ممتاز علی کی منظور کی ہوئی آراء کے علاوہ باقی کو عناد و بدعت قرار دیا اور ان کے ساتھ ایسا ہی سلوک کیا اور ان آراء کی، بڑی آسانی کے ساتھ غلط تفسیر کر کے اسے کفر کہہ دیا، مگر پھر بھی ہوا ایسا نہیں۔ میرؔ نے 'ان الحق' کہنے پر حسین منصور (928-858) المعروف بہ الحلاج کے مصلوب ہونے کا ذکر کیا مگر اللہ کو 'بادشاہ' کہنے پر غالبؔ کی مذمت کسی نے نہیں کی، ہاں کچھ لوگوں نے اپنے بعض مقاصد کے پیش نظر ان کا مذاق ضرور اڑایا۔ ماہرین دینیات نے نہ تو انھیں ناٹ باہر کیا نہ ہی ان کی تحریروں کو نذرِ آتش کیا۔ غالبؔ اور ان کے بعد کے بہت سے دوسرے شاعروں کے غیر معمولی تحمل و برداشت کے رویے میں کہیں نہ کہیں 'شریف کلچر' کا اثر ضرور تھا۔

میرؔ کی طرح غالبؔ کو بھی دہلی کی پرشکوہ سلطنت اور مغل عمارتوں سے محبت تھی، یہاں کے بھرے پرے بازار سوئی والان میں اس کے کارخانے ایک مشرقی شہر کے اسرار اور اس کے سحر کی تجسیم، دہلی کے گلی کوچے یہاں کی جاں بخش شریانیں، ترکمان گیٹ، فراشخانہ، کشمیری گیٹ، کوچۂ چاندنی چوک اور املی کی پہاڑی(112) 1857 کے بعد انگریزوں کے ہاتھوں یکسر تبدیل ہو جانے کے باوجود کثیر آبادی اور کثیر عمارتوں والے شہر سے متعلق اینڈریوز کا بیان بدستور دلچسپ لگتا ہے۔

> ''پرانی دلّی آج کی دلّی سے حیرت انگیز طور پر مختلف تھی، اس کے ماضی کا ذکر کرتے وقت یہی بات ہے جو ہمیں اپنے سامنے رکھنا چاہیے۔ پچی پکی

شاندار عمارتوں کے باوجود پرانی دلّی کی شکل وہ نہیں تھی جو ہم آج اس نئے شہر کی دیکھتے ہیں۔ پرانا شہر تقریباً پورے طور پر دیواروں کے اندر محصور تھا۔ دیواریں جو اس وقت اچھی حالت میں تھیں۔ شہر کے دروازے ہر رات بند ہوتے تھے اور ہر صبح کھول دیے جاتے تھے۔ آبادی کی اکثریت دیواروں کے اندر رہتی تھی، ان دیواروں سے باہر جانا شاذ و نادر ہی ہوتا تھا، باہر قدم رکھنا صرف اس وقت ہوتا تھا جب کوئی کسی بزرگ یا کسی اولیا کے مزار پر حاضری کے لیے جاتا تھا یا کسی لمبے سفر پر نکلتا تھا۔ کشمیری گیٹ کے باہر معدودے چند گھر بھی تھے۔ دہلی گیٹ کے باہر تو کوئی گھر تھا ہی نہیں، جہاں کی چپہ چپہ زمین پر سات دہلیوں کے کھنڈر تھے۔ دریائے جمنا پر بھی کوئی مستقل پل نہیں تھا۔'' (113)

غالبؔ اپنے آپ کو شاہجہاں آباد کا ایک چاق چوبند حصہ سمجھتے تھے۔ یہاں کے کلچر میں ایک روز ایک روز افزوں خیال رواں دواں تھا کہ زندگی اور فن کو ایک دوسرے سے الگ نہیں ہونا چاہیے۔ ایک اچھی طرح گزاری ہوئی زندگی حسن وفن کا نمونہ ہوتی ہے۔ اسی لیے یہ بات حیرت انگیز نہیں ہے کہ انھوں نے ان دونوں کو ساتھ گوندھنے کی کوشش کی۔ بزرگی برطرف، کھلی ہوئی باچھوں کے ساتھ وہ ہر قسم کے لوگوں میں گھلے ملے اور بات کی، اس وسیع القلبی کے ساتھ جوان کی شاعری کی خصوصیت تھی۔ ان کے تعلقات حکمرانوں، مدیروں، فوجی افسروں، شاعروں اور ادیبوں، دستکاروں، فن کاروں اور عام شہریوں سے تھے۔ یہ میل جول ان کا کوئی اکتسابی رویہ نہیں تھا یہ ان کی سرشت تھی۔ (114) وہ اگرچہ اپنے ارسٹا کریٹک فخر ومباحات کو ترک نہ کر سکے مگر جو لوگ انھیں اچھی طرح جانتے تھے وہ ان کے دوستانہ رویے اور ان کی محبت کی وجہ سے انھیں چاہتے تھے۔ (115) اسی لیے اس بات پر کوئی حیرت نہیں ہوتی کہ انھوں نے اپنی زندگی کا زیادہ حصہ گلی قاسم جان اور پھاٹک حبش خاں میں یا اس کے آس پاس خاموشی اور سکون کے ساتھ گزار دیا۔ 5 فروری 1869 کو اپنے انتقال سے قبل ایک مسجد کے پیچھے اپنے مکان کے بارے میں جہاں وہ 1866 کے اوائل میں منتقل ہوئے تھے، خود اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہوئے کہا تھا

مسجد کے زیر سایہ اک گھر بنا لیا ہے

ایک طرف دوقومی نظریے کے ڈھنڈورچی کسی قسم کے ہندو مسلم اتحاد اوران کی ہم آہنگی کی موجودگی سے انکار کرتے ہیں۔(117) تو دوسری طرف پوسٹ ماڈرنسٹ شوروغوغا ہے جو غالب کی نسل پر تفریق کونظرانداز کرنے، یکسانیت وہم رنگی پرزوردینے اور یہ بھول جانے کاالزام رکھ سکتے ہیں کہ سماج میں ایک دوسرے سے کتنے مختلف کلچر تھے۔ان دونوں مفروضات میں کچھ بہت زیادہ سچائی نہیں تھی۔ اگر غالب اور کچھ دوسرے لوگوں کو اپنے عہد کا نمائندہ سمجھیں تو ہم دیکھیں گے کہ ان سب نے مذہبی طور پر متعین کی ہوئی تہذیبوں پر خاصی توجہ کی اوراس بات کومحسوس کیا کہ لوگوں نے اکثراپنے سیاسی حق کے لیے اپنے معیاروں اوراپنی شخصی شناختوں کوکمیونیٹیز کے اندررہ کر قائم کیا۔ مختلف تنازعات میں مذہب اور کلچر کے اہم کردار کوتسلیم کرتے ہوئے انھوں نے معتدل طریقوں کی تلاش وجستجو کی سعی کی جن کی مدد سے لوگوں،قوموں اور مذہبی فرقوں کی زندگیوں میں ایسے تنازعات سے بچاجاسکے۔ان کے نظریات وخیالات ایک زیادہ عمومی تصویر کے جزولاینفک تھے۔

میرے استدلال کی صحیح سمت کے لیے اس بات پرزوردینا بہت اہم ہے کہ 19ویں صدی کے زیادہ حصے میں فرقہ وارانہ سوال نسبتاً خوابیدہ رہااورفرقہ وارانہ منافرت کی تباہی کے راستے پر لے جانے والے ناقابل تخفیف مذہبی اور ثقافتی اختلافات کا کوئی قابل ذکر ظہور نہیں ہوا۔ عام طور پر لوگ خاموشی اور سکون کے ساتھ اپنے کاموں میں لگے رہے اورروایتی بین فرقہ تانابانا،کبھی کبھی کی کھینچ تان کے باوجود ثابت وسالم رہا۔ پنجاب کے برعکس کہ جو ہندو مسلم تنازعات کااہم مقام تھا19 ویں صدی کی دہلی میں عام طور پر اس طرح کے یا اُس طرح کے ثقافتی معرکوں کے مقابلے میں ثقافتی ہم آہنگی اور ثقافتی رواداری کا دور دورہ رہا۔ مذہبی اور ثقافتی الگ الگ میدان، ایک ایسا نظریہ اورایک ایساخیال تھاحقیقت عام طور پر جس سے دورتھی۔

اسی لیے حیرت نہیں ہوتی جب ماہر لسانیات اور اردو کے ممتاز اسکالر مولوی عبدالحق (1870-1961) اور مورخ پرسی وَل اسپیر نے روزمرہ کی زندگی میں بڑے پیمانے پر باہمی لین دین کی بات کی۔(118) دوسرے، جن میں ذکااللہ بھی شامل ہیں جنھوں نے دہلی کے کھانوں اوردوسری تقریبات کاذکر بڑی وضاحت سے کیااورمشترکہ سماجی اورتہذیبی مشترکہ رسوم ورواج کی بڑی تفصیلات پیش کیں۔ مسلمان عورتوں اورمردوں نے ان طورطریقوں کی پیروی کی جن کی اصل

بنیاد ہندوتھی۔''بعض معاملات میں'' سید احمد دہلوی (1918-1846) نے کہا'' تبدیلی صرف نام کی ہے، بہت سے تو محض نام کی تبدیلیوں کے ساتھ مذہبی معاملات میں مدغم کر لیے گئے۔(119) سلیمن نے فوجی اور شہری تنصیبات کے لحاظ سے ایک اہم جگہ سردھانا (میرٹھ) میں صوفی شاکر شاہ کے مزار پر ہزاروں ہندوؤں اور مسلمانوں کی ملی جلی حاضریوں، چڑھاووں اور نذر نیازوں کا حوالہ دیا ہے۔(120) اشتراک و ہم آہنگی کی زبان کی اثر پذیری کے پیش نظر اس بات پر حیرت نہیں ہوتی کہ جو لوگ اس کے فیض میں شامل نہیں کیے گئے انھوں نے اسے اپنے ذاتی مفادات کی خاطر اپنایا ہوگا۔ اسی کے ساتھ مشترکہ کلچر کی کہانی پہلے سے طے شدہ آغاز اور انجام والی کوئی اساطیری داستان یا خرافاتی قصہ نہیں ہے۔ اس کا مطلب، مختلف زبانوں میں اتنا ہی متنوع، متنازعہ اور ہر آن بدلنے والا رہا ہے جتنا کہ خود ہندوستان ہے۔

اس کی کمیاں اور مستثنیات جو بھی ہوں پھول والوں کی سیر اور پنکھے کا تہوار جس کا آغاز اکبر شاہ دوم (37-1806) کے عہد میں ہوا، اُس احساس کو بیدار نہیں کرتا جسے عائشہ جلال مذہبی شعور کے ساتھ ثقافتی فرق کا نام دیتی ہیں۔(121) اس کے برعکس یہ اسلام اور ہندوازم کے جذب کن کردار کی تصدیق کرتا ہے۔ یہ تہوار اس بات کو بھی ظاہر کرتے ہیں کہ مسلم فرقے بے شمار اعتقادی اصولوں سے متاثر ہونے کے باوجود ایک اہم مذہبی اقلیت کی طرح رہے اور دوسرے عقائد اور دوسرے نظریات رکھنے والے لوگوں کے ساتھ مشترکہ ذمہ داریوں کے ساتھ رہے۔ تاریخ داں پیٹر ہارڈی کے اعتراض کے برعکس ثقافتی امتیاز (Cultural apartheld) ان کا غالب مطمع نظر یا نصب العین نہیں تھا۔ 1854 کے دہلی کے ایک مشاعرے کے ایک ادبی بیان کے لیے مشہور فرحت اللہ بیگ میرے اس نقطۂ نظر کی تصویر ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں:

> ''بھلا اس جلوس کو دیکھو اور پنکھے کو دیکھو، بانس کی پھچیوں کا بڑا سا پنکھا، پتی چڑھا آئینے لگا، پھولوں سے سجا ایک لچے رنگین لباس پر لٹکا دیا تھا۔ یہ پنکھا نہ تھا بلکہ جوش، محبت اور یگانگت کا نشان تھا، جس نے چھوٹے بڑوں، ہندوؤں مسلمانوں، غربا امراء غرض ہر قوم وملت اور ہر طبقے کی رعایا کو ایک جگہ جمع کر دیا تھا اور خود بادشاہ کو قلعے سے نکال مہرولی میں لے آیا تھا۔ یہ پنکھا نہ تھا بلکہ عقیدت اور محبت کے مظاہروں کا مرکز تھا اور یہ مہرولی نہ تھی

بلکہ لگن تھا جس میں خود بادشاہ شمع تھے اور رعایا اُن کے پروانے۔''
(120)

خاصی مرصع کاری اور مبالغہ آرائی کے باوجود پورے بیان کو ماضی کے واقعات کی صحیح روائداد کی حیثیت سے لینے کی ضرورت ہے۔خود ب (58-1837 عہد) کی دنیا جوڑ توڑ، رقابتوں، خفگیوں اور غیر حقیقی رشتوں کا پاگل خانہ تھی تباہی و بربادی کی طرف سرک رہی تھی، پھر بھی محصور آخری مغل تاجدار نے اختلافات پر سبقت حاصل کی، دوسروں کی تحقیر اس کے لیے کوئی ثقافتی اصول نہیں تھا اور نہ ہی اس داخلی خود اعتمادی کی لازمی شرط، جس نے اس کے پیش رووں کے لیے موثر شاہی اقتدار و اختیار ممکن بنایا تھا۔ اس نے مہرولی (قطب صاحب) میں ہولی منائی، مہرولی دہلی کے جنوب مغرب میں ایک گاؤں، جو اپنی تاریخی عمارتوں کے کھنڈرات کے لیے مشہور ہے اور مسلمانوں کے لیے اپنے تقدس کی وجہ سے قابل احترام۔(124) اس نے ایک ایسے وقت میں بھی ایک صحت مند نظیر قائم کی جب انگریز عنقریب اس کی تحقیر کرنے والے تھے 19 مئی 1857 کو جب کچھ سر پھروں نے جامع مسجد پر ہرا جھنڈا لہرایا تو اس نے اسے فوراً ہٹائے جانے کا حکم دیا اور کہا کہ ایسا جہاد تقریباً ناممکن ہے اور ایسا خیال ایک حماقت، کیوں کہ پوربیہ سپاہیوں کی اکثریت ہندو تھی۔' اس نے بقرعید کے موقعے پر گائے اور بکری کے ذبیحے کو ممنوع قرار دیا اور ڈگی پٹوادی کہ اس حکم کی خلاف ورزی کی سزا موت ہے۔(125) ذکاءاللہ نے لکھا ہے کہ 12 مئی سے 16 ستمبر 1857 کے درمیان کسی گائے کا ذبیحہ نہیں ہوا یہاں تک کہ 2 اگست کو پڑنے والی بقرعید کے موقعے پر بھی۔ (126) صرف یہی نہیں بلکہ بادشاہ نے چمن لال (کائستھ) پر جنھوں نے عیسائی مذہب اختیار کرنے سے قبل انھیں برا بھلا بھی کہا تھا تنقید کرنے والوں کی سرزنش بھی کی اور انھیں (چمن لال) دربار میں آزادانہ آنے کی اجازت بھی دی۔(127)

یہ ایک حقیقت ہے کہ انگریزوں سے دفاع کرنے یا باغی قوتوں کو منظم کرنے کے لیے بہادر شاہ کے پاس نہ تو فوجی قوت تھی اور نہ وسائل مگر اپنی کسی سنجیدہ کوشش کے بغیر وہ 1857 میں اور 20 ویں صدی کے اوائل کے بیانیوں میں 'محاربہ عظیم' میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے ایک موزوں علامت بن گئے۔(128) لوگوں کی تمام آرزوئیں اور ساری توقعات ان کی شخصیت کے گرد ہوگئی تھیں، اگرچہ تمام توقعات بالآخر جھوٹی ثابت ہوئیں مگر بغاوت سے پیدا ہونے والے جوش و

خروش نے بین فرقہ اتحاد کوتقویت ضرور پہنچائی۔''ہندوستان کے ہندواور مسلمان'' اس جذبے کی علامت بن گئے کہ انگریز مخالف ہیجان، تاریخی اہمیت کا ایک مافوق ادراک واقعہ، اور بے شمار وعظوں، سیاسی جریدوں اس وقت کے اور بعد کے اخباروں کے مضامین میں دہرایا جانے والا خیال، تھا۔اس کے پیچھے جوخیال رواں دواں تھاوہ محض فرقہ وارانہ ہم آہنگی کانہیں تھا، وہ اس سے کچھ زیادہ تھا بلکہ کچھ مختلف تھا۔دوالگ الگ قوموں کا الحاق، ہندوستان کے ایک سرزمین ہونے کے سماجی تصور سے بندھی ہوئی ایک سیاسی اکائی۔(129)

مسلمان اور سیاست

پیٹر بارڈی اس بات سے اختلاف کرتا ہے کہ 1857 کی بغاوت نے انگریزوں کومسلمانوں کے وجود کومسلمانوں کی حیثیت سے دیکھنے کا احساس دلایا اور انھیں ایک سیاسی کردار عطا کردیا جو انگریزوں کی نظر میں ان کے پاس پہلےنہیں ہوتھا۔(130) یہ خیال صرف دانش وروں یا دہلی کے اہل علم ودانش کے ایک حصے پر لاگو ہوتا ہے۔ان اہل علم ودانش میں اسکولوں کے اساتذہ کالج کے پروفیسر، صحافی، شاعر اور دوسرے وہ ادبی لوگ تھے جنھوں نے کلونیل حکام سے مصالحت کرلی تھی۔باقی ماندہ لوگ 19ویں صدی کی چھٹی دہائی کے ادارہ جاتی نظام سے یا توخوش قسمتی سے واقف نہیں تھے یاان کی زندگیوں پراس کا اثر شاذونادر ہی پڑتا تھا۔اگر کچھ سر پھرے مجاہدوں نے تحن سازانہ نظریات اور غیر نظری یا خیالی روایات کی بنیاد پرایک اسلامی مملکت کا مطالبہ کیا اور اس کے ذریعے اپنے پیرووَں کے مذہبی جذبات بھڑکا دیئے مگر پھر بھی مسلمان 19ویں صدی کی آٹھویں دہائی میں مردم شماری کی رپورٹوں میں ہونے والی گنتی کی رو سے معروضی طور پر معین کوئی کمیونٹی تشکیل نہیں دیتے۔

19ویں صدی کے ربع آخر تک یقیناً اپنی اجتماعی سیاسی شناخت کے کسی سراغ یا کسی علامت سے

بے خبر مسلمانوں نے خود اپنے وسائل و ذرائع پر انحصار کیا۔ اگر کچھ تھا تو صرف اتنا کہ انھوں نے اپنے آپ کو ایک نامساوی سماج سے متعلق سمجھا جو ذات برادری، طبقاتی درجہ بندی، تمول اور سیاسی حیثیت کا الجھا ہوا جالا تھا۔ ''اسلام میں سلسلہ ہائے نسب اور شجرے نہیں ہیں'' رسول نے بتایا۔ مسلم مفکرین نے انتہائی جوش وخروش اور مستقل مزاجی کے ساتھ وقت اور ابدیت میں عملی سیاست اور قائم بالذات ہستیوں میں تخلیق کی ہوئی کائنات کے ایک لاینفک حصے کی حیثیت سے ایک عالمی کمیونٹی یا امت کے نظریئے کو فروغ دیا۔ رسول کی خواہشات اور مساوات کی حمایت کرنے والے نظریات کے باوجود، اشرف نسل کے لوگوں نے ان لوگوں کے ساتھ ملنے کی کوشش بہت کم کی جن کے حسب نسب میں کھوٹ کا شائبہ تھا۔ اجلاف، مثال کے طور پر، کمتر درجوں پر رکھے گئے اور انھوں نے وہی کام اور پیشے اختیار کیے جن سے اشراف کمتر سمجھ کر پرہیز کیا تھا۔ غزل کے شاعر میر نے بعد کو ان دنوں کو یاد کیا جب ان لوگوں کو شعر ادب کی وادی میں قدم رکھنے کی اجازت نہیں تھی۔ اساتذہ صرف اشراف کو اصلاح دیتے تھے۔(131) مختصراً یہ کہ اتنے مختلف حلقوں سے کوئی ایک خصوصی مسلم ردِّعمل کا تعین تقریباً ناممکن تھا۔

علمائے شریعت اور وسیع تر مسلم کمیونٹی کے مختلف حلقوں کے باہمی تفاعل کے باوصف وجود میں آنے والا ایک 'عوامی حلقہ' تھا، پھر بھی شریعت نے ایسا بنیادی دائرۂ عمل فراہم نہیں کیا جس میں ایسا باہمی تفاعل ہو سکتا۔ یہ مسلمان فرقوں کے اتصال پذیر حد بند، یا ان کے اخلاقی و مذہبی ادراک کو باقاعدہ کرنے والا، کوئی اجتماعی فریم ورک نہیں تھا۔(132) اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اپنے اپنے اسلامی طور طریقوں اور کلاسیکی اسلامی روایتوں میں ڈوبے ہوئے تمام رنگوں اور تمام مسلکوں کے ماہرین دینیات، کسی قسم کے اتحاد و اتفاق سے مبّرا تھے۔ اعلیٰ طبقات اپنے تمول سے سرافراز اور متوسط طبقہ، جس کے افراد اپنی تہذیب سے پہچانے جاتے تھے ایک دوسرے کے ساتھ اپنے رویوں میں مختلف تھے۔ بھوجلہ پہاڑی میں رہنے والے کرخندار اور دست کار بھی یہی کرتے تھے اور اپنی گفتگو میں اپنی ایک الگ لفظیات استعمال کرتے تھے۔(133) یہ لوگ معمولی معمولی کاموں سے اپنی روزی کماتے تھے اور ماہر اور غیر ماہر کی دو وسیع اور واضح قسموں میں بٹے ہوئے تھے۔ ماہر شخص اپنا وقت کسی منظم دست کاری میں صرف کرتا تھا۔ اس کے برعکس غیر ماہر ادارہ جاتی اور ثقافتی لحاظ الگ تھلگ کیا ہوا اور ہر قسم کی باقاعدہ تربیت سے محروم تھا۔ شریعت کے احکامات جو

بھی ہوں اس امتیاز نے نہ صرف ان کے رول اور ان کے منصب کا تعین کیا بلکہ اس نے ان کی آمدن کی تعیین بھی کی۔ خود پیشوں کے اندر مہارتوں کی درجہ بندیاں تھیں۔ مگر اصولی طور پر ماہر پیشہ ور اور دست کار جدید دماغی پیشوں اور حصول علم کے مقابلے میں اقتصادی کاروبار میں زیادہ دل چسپی رکھتے تھے۔ متمول پنجابی برادری جو شاہ عالم دوم کے عہد (1806-1759) میں دہلی میں قیام پذیر ہوئی تھی۔ (134) اپنے ساتھ اپنی شتر گربہ تہذیبی اور مختلف النوع رسوم و رواج اور ہمہ رنگ آرزوئیں اور تمنائیں لائے تھے اور توقع رکھتے تھے کہ وہ دہلی کی تہذیب کا حصہ بن جائیں گے کم از کم انھیں کچھ عزت و توقیر مل جائے گی۔ بہر حال مسلمانوں کی اکثریت عموماً مراعات سے محروم اور پچھڑی ہوئی رہی اور ان کے حالات امراء سے اتنے ہی مختلف رہے جتنے کہ وہ مغلوں کے ہندوستان میں تھے۔ وقت کے ساتھ ساتھ کھتری اور جین تاجروں اور کاروباریوں کی جمع کی ہوئی دولت نے ایک نئی سماجی درجہ بندی کی بنیاد رکھی۔ اگر دہلی بڑے بڑے کاروبار اور تاجروں کی آماجگاہ بنی تو ساتھ ہی چھوٹے دستکاروں، کاروباریوں، دوکانداروں زیر تربیت نوسکھیوں اور اپنے دست و بازو کے سہارے روز کنواں کھودنے اور روز پانی پینے والے پریشان حال مختلف کارمکاروں کا ایک ٹھکانا بھی تھی۔ ١٩ ویں صدی میں شہر کی زندگی میں کچھ رنگ نئے سماجی گروہوں کی تشکیل سے تھے اور کچھ سماجی اور اقتصادی تعلقات کی نئی تنظیموں سے ظہور کے بھی تھے۔

مختصراً یہ کہ دہلی کے مسلمانوں کے درمیان اہم سماجی طبقات تھے، اگر چہ یہ ان تمام تنوعات اور ان تمام اقسام کا احاطہ نہیں کرتے جو ان کے مابین تھے۔ بہر حال یہ بات تو کہنا ہی چاہیے کہ شدید اور اکثر خود نما طبقاتی شعور جس کا اظہار بھی ہوتا تھا موجود تھا۔ مثلاً ذاتوں کے روائتی اصولی نظام میں ہم رتبہ یا مختلف حیثیتوں کے لوگوں کے درمیان باہمی روابط میں استعمال کرنے کے لیے تخاطب اور آداب وسلام کے متعین طریقے تھے مگر مختلف حیثیتوں اور مختلف مراتب کے لوگوں کے بیچ باہمی میل جول پر کوئی قدغن تقریباً ناپید تھا۔ اس صورتِ حال نے نہ صرف یہ کہ دہلی سے شہری بننے کو آسان کیا بلکہ اسے ایک نمو پذیر اور جاندار ثقافتی فضا بھی عطا کی۔

ایک دوسرا خیال جس کا خاصا چلن بھی رہا وہ یہ ہے کہ دہلی پر انگریزی فوجوں کے قبضے نے یہاں کے شہریوں کو سارے ملک میں گرد و غبار کی طرح پھیلا دیا۔ شہر نے اپنے مصائب کی فہرست میں اور شکایتوں کے انبار میں مزید اضافہ کیا اور شہر سیاسی سازشوں کے بھنور میں آ گیا، اس کا بدترین اثر

بڑا مسلمان اشرافیہ پر اوران لوگوں پر جن کی روزی روٹی کا انحصار ان ہی لوگوں پر تھا۔(135) اس سوچ میں ڈوبے ہوئے کہ یہ سب کچھ کیسے ہوا، ہاتھ ملتے ہوئے شاعروں اور ادیبوں نے انحطاط عدم استحکام اور انتشار کی عکاسی کی۔(136) 1947 سے 1964 تک دلی کالج کے پرنسپل رہنے والے مرزا محمود بیگ (95-1908) مغل تہذیب کی بہار کے ختم ہونے کا بیان کرتے ہیں:

> ''یہ دہلی ہے 1857 کی دلّی، ستمبر کے آخری ہفتے کی دلّی۔ ستمبر کے ختم ہونے کے ساتھ دلی کی زندگی بھی ختم ہوئی۔ راج لٹا، تاج لٹا، پر جا گئی، مکان گرے، مکین لٹے، آسماں گرا، زمین پھٹی مگر یہ وہ دلی نہیں۔ دِلّی مرحوم ہے۔''(137)

(کامل قریشی: مرزا محمود بیگ کے مضامین کا انتخاب)

اردو ادب کے مورخ محمد صادق، طلوع آفتاب کی توقع میں غروب آفتاب کے بعد کی دھندلی روشنی دیکھتے ہیں اور 19 ویں صدی کو یکسر معمولی، پیش پا افتادہ اور اتنا بے شوق و بے طلب پاتے ہیں کہ جس سے بنیادی تخلیقی کاموں کے لیے ضروری تحریک مل ہی نہیں سکتی۔(139) پرسی دل اسپیر وہلی دربار کو ''روایتی کلچر کی آخری پناہ گاہ'' کہتے ہوئے قیاس آرائی کرتا ہے کہ ''1857 نے ثقافتی اور سیاسی روایت سے واضح قطع تعلق کا اشارہ کیا۔''(139)

صحیح ہے کہ برطانیہ کے معطر باغ میں پر پھول گلاب نہیں تھا۔ سچائی بڑی مختلف ہے اور ہمارے یقین سے کہیں زیادہ غیر معمولی، بہت کچھ رازِ سربستہ رہتا ہے مگر یہ ماننے کے معقول اسباب ہیں کہ عام مفروضات میں بہت سے مفروضے گنجلک ہیں اور مانے نہیں جا سکتے کم از کم تاریخی نقطۂ نظر سے۔ اس کتاب میں ہمارا مقصد ان کو جھوٹا ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ ایک غلط طور پر سمجھی ہوئی یا انتہائی مبالغہ آمیز کہانی کے غیر معتبر حصوں کو ذہن میں رکھتے ہوئے مجھے اگلے دو ابواب کی عمارت کے لیے دو ایک بنیادی پتھر رکھنے کی اجازت دیجیے۔

پہلا اور مقدم اگر غالبؔ کی بات پر یقین کیا جائے تو جمنا کا نظارہ کرتا ہوا لال قلعہ، چاندنی چوک (140) جامع مسجد میں روزانہ جمع ہونے والی بھیڑ جمنا کے پل پر ہفتہ وار چہل قدمی اور پھول والوں کی سیر کے سالانہ میلے سے دہلی کی شخصیت بن چکی تھی اور متعین ہو چکی تھی۔ مگر پھر بھی 1857

کے بعد کی دہائیاں بڑے واضح طور پر مختلف تھیں۔ طویل، آسیب زدہ یادیں کہانیاں غم و غصے کی کہانیاں تکلیف دہ۔ غالب نے ان احساسات کو اپنی ایک فارسی رباعی میں بیان کیا ہے "مرے پرکھوں کی کمان ٹوٹ کر میرے قلم میں بدل گئی" بے شک وہ اور ان کی نسل کے مصلح، شاعر اور ادیب اُن معدودے چند میں ممتاز ترین تھے جنھوں نے اس عمومیت اور جذباتیت سے اپنے آپ کو الگ رکھنے کی ہمت کی جو دہلی کی زندگی کے اس مرحلے سے متعلق تحریروں کی خصوصیت تھی۔ ان لوگوں نے ادب کی طرح سیاست، اور سماج میں بھی ایک نئی ابتداء کی خواہش کی۔ عام پر سکون حالت میں دل چسپیوں، چہل پہل اور سرخوشی سے سرشار دہلی کی زندگی میں انھوں نے مغربی تمدن کے عطا کیے ہوئے مستحکم سیاسی نظام کا متبادل، پچھلے عہد کے انحطاط کی روایت پر بحث و تمحیص کر بنایا۔ اسی لیے غالب نے ریذیڈنٹ اور گوجر اور میواتی فوجی دستوں کے فراہم کیے ہوئے تحفظ کی بات کی۔ انھوں نے اپنے دوستوں کو 1829 میں ریذیڈنٹ ایڈورڈ کول بروک اور ان کے جانشین کے درمیان پر امن تبادلۂ اختیار کے بارے میں بتایا، پھر 1853 میں انھیں اس بات پر بڑا اطمینان ہوا کہ نارتھ ویسٹرن پراونس (NWP) کے گورنر کی موت نے انتظامیہ میں اتھل پتھل نہیں پیدا کی۔ (141)

ایسی آوازوں کی بازیافت اور ان کی تاویل ضروری ہے۔ یہ سمجھنے کی ضرورت ہے کہ یورپ کی روشن خیال فکر نے ان کو مہمیز کیوں لگائی، جدید تمدن کی ناقابلِ تغیر تحریک پر یہ ایمان کیوں لائیں اور انھیں اس بات کا یقین کیوں ہوا کہ صرف مغرب سے رابطہ ہی ان میں اور ان کے ساتھ بحیثیت مجموعی سارے ہندوستان میں دوبارہ جان اور توانائی پیدا کرے گا؟ 19 ویں صدی کے روشن خیال مسلمان کی حیثیت سے وہ ایک اہم تحریک کے ہراوّل تھے جو اپنے اتار چڑھاؤ کے باوجود ہندوستان پاکستان اور بنگلہ دیش کے مسلمانوں پر مسلسل اثر انداز ہو رہی ہے۔ (142)

اس سب کے بعد نہ صرف ان کے رول کی خاکہ نگاری اہم ہے بلکہ توجہ کے مرکز کو بھی تبدیلی کرنا ضروری ہے جو ابھی تک روایت پرستوں اور ان کے اداروں کے لیے کھیل کا میدان ایک ہموار بنا رہا۔ اگر چہ 19 ویں صدی کی دہلی سے ابھرنے والی تصویر کے متعدد خدوخال ہیں جو روحانی اور دانش ورانہ توانائی کی موجودگی کی طرف اشارہ کرتے ہیں مگر یہ توانائی ہمارا موضوع نہیں ہے۔ ان افراد کے مطالعے کو جو اس توانائی کا بڑے بھرپور انداز میں مظاہرہ کرتے ہیں بعد کی کسی جلد کے

لیے چھوڑ دینا چاہیے۔ ہم مسلمان برگزیدہ لوگوں اور مسلمان مصلحین وغیرہ کے بارے میں تو بہت کچھ جانتے ہیں مگر دوسرے لوگوں کے بارے میں ہماری معلومات بڑی تشنہ ہیں اسی وجہ سے میرا ایک مقصد خیالات ونظریات کے ایک مجموعی روپ کو ڈھالنا نہیں بلکہ واقعات کی طے شدہ ترتیب یا تاریخ وار سلسلے کی ہمہ وقت سختی سے پیروی نہ کرتے ہوئے سید احمد اور غالب کی تحریروں میں عموماً اور نذیر احمد اور ذکا اللہ کی تخلیقات میں خصوصاً بکھرے ہوئے موضوعات کو اکٹھا کرنا اور بعض اہم موضوعات میں اضافہ کرنا ہے۔

اسلام نا قابلِ تغیر (Monolithic) نہیں ہے اسی لیے اس میں کوئی ایک اسلامی روایت یا اقدار کا کوئی واحد مجموعہ بھی نہیں ہے۔ یہ علاقائی تنوعات اور زمانے کے ساتھ ہونے والی تبدیلیوں کا احاطہ کرتا ہے۔ ہندوستانی اسلام بے شک وشبہ نسلی، تہذیبی اور سیاسی موتیوں کا وہ ہار ہے جو مذہب کے دھاگے میں پروئے ہوئے ہیں، اس ہار کے حسن کا اندازہ محض اس کے دھاگے کو دیکھ کر نہیں لگایا جاسکتا۔(143) ایک اور بات۔ اسلام بہت ہیں اور بہت رہے ہیں۔ ان ماہرین دینیات کا اسلام جو اہل ایمان کی رہنمائی کا دعویٰ کرتے ہیں وہ ایک اسلامی روایت ہے۔ اور آج بھی ہمارے ساتھ ہے۔ یہ لوگ جو اصول پیش کرتے ہیں وہ زبان ومکان کے لحاظ سے مکتب فکر اور عالم اور عالم کے اعتبار سے بدلتے رہتے ہیں۔ پھر وہ اسلام ہے جو ان سے نیچے درجے کے علماء کا ہے جو کبھی 'عظیم روایت' یا 'چھوٹی روایت' سے لیا گیا ہے۔ عظیم روایت شیعہ سنی اختلافات سے دور بذات خود مونولیتھک نہیں ہے، مزید یہ کہ چھوٹی روایت کی تقلیدیت پسندی جاری ہے، جس کی رفتار کبھی کبھی تیز ہوجاتی ہے جو اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ عظیم اور چھوٹی روایات کے مابین امتیاز کوئی الوہی حکم نہیں ہے۔(144) پھر بھی نتیجے کے طور پر مقدس اور سیکولر کی جگہ کے لیے جو کشمکش چلی وہ ایک اسلامی روایت ہے جو آج بھی ہمارے ساتھ ہے۔ اس کی شہادت ہمیں دہلی میں دکھائی دیتی ہے۔ خصوصاً نوآبادیاتی نظام سے متعلق ردعمل میں۔ یہاں ایک طرف شیعوں کا خیال تھا کہ وہ حقیقی اسلام کی نمائندگی کرتے ہیں وہیں کچھ ممتاز سنی علماء کو انھیں ہم عقیدہ سمجھنے میں بھی تکلف تھا۔ اس رویے کی کافی ادبی شہادت معاصر یادداشتوں، خط وکتاب، ناولوں اور نظموں میں دیکھی جاسکتی ہے۔

صوفی ازم ایک عمیق اسلامی روایت ہے اور آج بھی ہمارے درمیان ہے۔ اس کا اظہار ان بے شمار

مزاروں اور درگاہوں سے ہوتا ہے جو دہلی کے چپے چپے پر بکھری ہوئی ہیں۔(145) مثلاً ترکمان گیٹ کے قریب نقشبندی مجددی مکتب خیال کے صوفی شاعر خواجہ میر درد کا مزار۔ مرزا سنگین بیگ کی کتاب 'سیر المنازل' (1811) قدس وعقیدت کے بعض عظیم مراکز کا ذکر کرتی ہے۔ سید احمد خاں، آثار الصنادید' میں اٹھارہ مشائخ یا صوفیہ کا ذکر کرتے ہیں۔ اگر چہ یہ موضوع اس کتاب کے دائرے میں نہیں آتا ہے مگر پھر بھی اس بات کی طرف سرسری اشارہ ضروری ہے کہ ساری کی ساری عارفانہ لفظیات جس نے صدیوں میں نشو ونما پائی تھی، سماج کے تمام اراکین شاہ تا فقیر کے لیے مشترک سرمایہ ہے۔ نظم ونثر کی تخلیقات سے صحیح معنوں میں لطف اندوز ہونے کے لیے ان کے عارفانہ پس منظر کا کچھ علم رکھنا ضروری ہے۔(146) یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بات کو جعفر شریف کی کتاب 'اسلام اِن انڈیا آر دی قانونِ اسلام: دی کسٹمس آف دی مسلمانس آف انڈیا پرولیم کروک (پ: 1848) کی رائے پر ختم کیا جائے جو 'مسلم کمیونٹی' کے نا قابلِ گرفت تصور کو اس کے صحیح پس منظر میں رکھتا ہے۔

''ہندو قبائل اور ہندو ذاتوں کے عقائد اور ان کے رسوم ورواج کی جانچ پڑتال تو دل چسپی اور سنجیدگی کے ساتھ ہوئی مگر ہندوستانی مسلمانوں کی طرف بہت کم توجہ دی گئی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ فرض کر لیا گیا تھا کہ قرآن اور رسول کی تعلیمات کو معتبر اور محکم صحیفے تسلیم کرنے نے ایک یکسر معین اور یکساں نظام عقائد ورسوم کا نفاذ کر دیا جو ذرا سی یا بالکل تبدیلی کی اجازت نہیں دیتا۔ اس خیال کے برعکس ''ہندوستان میں اسلام، اصول ورسوم کا کوئی ایسا منظم نظام رکھنے کا کوئی دعوی نہیں کرتا اور سارے قلمرو میں تنوعات بسا اوقات حیرت انگیز نظر آتے ہیں۔ (عبارت کو خط کشیدہ مصنف نے کیا) اس کا سبب نئے اور پرانے عقیدے کے روابط اور باہم مقابلہ ہے۔ اس نقطۂ نظر سے یہ صورت حال ایسے بہت سے پہلو پیش کرتی ہے جو تقابلی مذاہب کے طالب علم کے لیے دل چسپی کے ہوں گے۔ ان پہلوؤں کی طرف جو توجہ ابھی تک دی گئی ہے وہ کم ہے اور یہ زیادہ توجہ کے مستحق ہیں۔

علم الاقوام کے باب میں کروک نے مزید اضافہ کیا:

> ''ایک طرف اپنے صحائف، اپنی روایتوں (احادیث) اپنے ماہرین قانون کے فیصلوں کے اثاثے کی وجہ سے اسلام ایک منظم نظام کی تمام

خارجی علامات پیش کرتا ہے مگر سارے ہندوستان میں اصول و رسوم اور سماجی رواجوں کے بڑے فرق ہیں جن میں کچھ تو اس کے بہت سے گروہوں کے مسلم عقائد اوران کے استعمال کے مراکز سے علاحدہ ہونے کی وجہ سے ہیں اور کچھ اس وجہ سے کہ اس کے ماننے والے اپنے نئے عقیدے میں، اپنے ماحول کے اصول اور رسوم و رواج اپنے ساتھ لائے ایسے فرق ممکن اسی لیے ہیں کہ ہندوازم کی طرح اس کے پاس نہ تو کوئی پوپ ہے، نہ ہی کاؤنسل اور کانووکیشن منعقد ہوتے ہیں، اس کے پاس قاہرہ جیسے مقامی مراکز بھی نہیں ہیں اور مغربی اسلام کے لیے عربیہ جیسے مقدس شہر بھی نہیں ہیں جیسے عیسائیت کے لیے روم یا کنٹربری ہیں۔ عقیدے اور عمل میں جوش و خروش عموماً معتقدین کے مخصوص طبقات اور مخصوص مواقع (Occasions) تک کے لیے محدود ہے۔'' (149)

اس مطالعے کا تعلق تجربے میں آنے والے اسلام سے ہے یا ایک محدود ماحول میں بعض علماء کی تشریح والے اسلام سے ہے۔ یہ ان لوگوں کے رویے کے برعکس ہے جو مسلم کلچر اور روایت کو واحد اور کسی انوکھے رنگ میں دیکھتے ہیں۔ یہ مطالعہ ان کے نقطہ ہائے نظر کی کثرت اور اساسی اقدار، عقائد اور عمل میں مختلف عناصر کے پرتو کی موجودگی پر زور دیتا ہے۔ بحیثیت مجموعی یہ مطالعہ اس کبھی نہ ختم ہونے والی بحث کو کچھ آگے بڑھاتا ہے کہ کون سا پہلو قوی ترین ہے؟ عقیدے کی عمومیت یا ظاہر اور زندہ اسلام، کچھ اور متعلقہ موضوعات جو زیر لب یا خاموش تھے یا ابھی تک سرے سے غائب تھے وہ اگلے باب میں سامنے آئیں گے۔

مسلم سیاست پر کافی لٹریچر موجود ہے۔ سنجیدہ بھی اور مناظراتی بھی، مگر پھر بھی مسلم سیاسی مکالمے کے عنوان کے تحت کیا پیش ہوتا ہے اس کے بارے میں معیاری تحقیقی کام بہت کم ہے۔ دہلی کے ایک چھوٹے مگر بااثر گروہ کے تاریخی تجربات کے مطالعے کے نئے طریقوں کو پیش کرنے کے ساتھ ہی میں مسلم مکالمے کی ٹھوس تاریخی اور بسا اوقات متنی صورت حال میں بھی جھانکتا ہوں۔ میں ایسا مسلمانوں کے معاشروں کے متضاد اور انتہائی تغیر پذیر کردار کو سمجھنے کی خاطر کرتا ہوں ساتھ ہی شناختوں کے عدم استحکام اور ان کی تغیر پذیری پر بھی۔ نظر ڈالتا ہوں جو ہمیشہ نامکمل رہتی ہے

زیادہ نبرد آزما کام ہے ایک تفصیلی اور طویل مطالعے کا بیڑہ اٹھانا دانش ورانہ روایات کا اس سماج سے تعلق پیدا کرنا جس میں انھیں قبولیت ملی اور یہ دیکھنا کہ یہ سرا ہے کی زندگی میں کوئی فرق پیدا کرتی ہیں یا نہیں اور اگر فرق پیدا کرتی ہیں تو وہ کیا فرق ہوتا ہے۔

ہم نے نہ تو زمانے (عہد) کی واضح اور قطعی حد بندی کی ہے اور نہ ہی کسی خاص دہے کی باریکیوں اور اس کے دقیقوں کو گرفت میں لانے کی کوشش کی ہے، اس کے بجائے چند موضوعات چن لیے ہیں جو مخصوص تاریخی اہمیت کے حامل لگتے ہیں۔ امید ہے کہ سماجی سائنس دانوں کو ان کے اپنے مضامین کے تناظر میں دل چسپ اور مفید لگیں گے کیوں کہ یہ کتاب اس نوع کے رشتوں کو فراہم کرتی ہے جنھیں یہ لوگ متنوع تہذیبی اثرات کے سمجھنے میں معاون اور مفید پاتے ہیں۔

2

سیکولر اور مقدس

''بینی ڈکٹ اینڈرسن کی کتاب 'Imagined Communities' کے بعد ہم نے نیشن ہڈ اور نیشنل ازم سے متعلق اپنے آسان اور ہمہ مقاصد لوازمات کے بارے میں کئی کئی بار سوچنا سیکھ لیا ہے۔ اب بالکل اسی طرح، ہندوستانی عوام کے مختلف حلقوں کی زندگیوں میں مختلف اوقات میں نوآبادیاتی نظام کے پیچیدہ اور اکثر متناقض کردار کے بارے میں ہمیں زیادہ سنجیدہ ہونے کی ضرورت ہے۔ جہاں تک اردو اسکالرز کا تعلق ہے سارے عمل کا ایک اہم لاحقہ ان قدیم اردو دانش وروں، (ہندو، مسلمان اور عیسائی) کی ذہنی زندگی کی بازیافت کی کوشش ہے جن کو ولولہ ملا اور جنہوں نے بالآخر ایک مستبد حکومت بن جانے والے نو آبادیاتی نظام سے ایک مسلسل مقابلے میں خود اپنی تعیین اور اپنے اظہار کے لئے نئے اور تخلیقی طریقے دریافت کئے۔ اس عہد کے خاتمے کے نصف صدی بعد ہمیں اس کام کو خود اپنے لئے اور پرانے زمانے کے ان عظیم لوگوں کے لئے اپنے ہاتھ میں لینے کی ضرورت ہے۔ انگریزوں کے عہد کی برملا مدح سرائی کرنے والے بالغ نظر ذکاالله کی تاریخ کی کتابوں کو مسترد کرنے میں ہم حق بجانب بھی ہو سکتے ہیں مگر ایسا کرنے میں ہم صرف ان ہی میں نہیں خود اپنے آپ میں کسی بڑی قابل قدر شے کو کھو رہے ہوں گے اگر ہم اس چھوٹے سے ذکاالله کو سمجھنے میں ناکام ہوتے ہیں جو دوڑتا ہوا گھر آتا ہے، جوش سے بھرا ہوا، مشتعل، دماغ میں نئے

نظریات وخیالات کی یلغار کے ساتھ۔"

(چودھری محمد نعیم، شکاگو میں مقیم اردو اسکالر)(1)

پرانے نظام کی موت

آزادی اور ترقی کی نئی نئی راہیں کھولنے پر ہم فرنگی راج کی چاہے مذمت کریں یا توصیف، ہم اس کی اہمیت پر سوال نہیں اٹھا سکتے۔ بے شمار مصنفین نے اسی بناء پر بہت سے دوسرے اسباب کی وجہ سے اس بات کی وضاحت کرنے کی کوشش کی ہے کہ انگریزوں نے جنوبی ایشا میں کیوں اور کیسے اپنی حکمرانی قائم کی اور اپنے عروج کے زمانے میں اپنے اچھے دنوں میں ایمپائر کس طرح پھولی پھلی۔ بہرحال ان کی وضاحتوں پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے زیادہ کچھ ممکن نہیں ہے۔

1707 سے 1781 تک ہندوستان سے متعلق ایک عام تذکرے میں مصنف 'سیر المتاخرین' (1789 میں ریمنڈ نے انگریزی میں ترجمہ کیا) غلام حسین طباطبائی نے برطانوی تسلط کو حکمران طبقوں کے گناہوں کی سماوی سزا کی حیثیت سے دیکھا۔ مرزا ابوطالب (1752-1806) جنھوں نے 1799 اور 1803 کے درمیان یورپ کی سیاحت کی تھی، واپسی پر اپنی مہم جوئیوں کو قلم بند کیا۔ انھوں نے فرانس اور برطانیہ کی فتح کا سبب بہتر بحری فوج کو قرار دیا۔(2) انھوں نے یہ بھی بتایا کہ کوپن ہیگن کی لڑائی میں انگریزوں نے کس طرح پانسہ پلٹ دیا اور ساحل اور سمندر دونوں جگہوں پر ان کے ناقابل تسخیر ہونے نے کس طرح مصر اور دوسری نو آبادیات کی فتح میں ان کی مدد کی۔ وہ بحری فوج کو ان کی خوشحالی اور ان کے تموّل کا اصلی وسیلہ سمجھتے ہیں۔(3) ان کا یہ مقدمہ یا ان کا یہ خیال ان کا اپنا اتنا نہیں تھا جتنا وہ کہتے ہیں مگر بہرحال وہ اولین فرد تھے جس نے اس خیال کو پیش کیا۔

19ویں صدی کے ایک اور سیاح لطف اللہ (1802-74)(4) کے نزدیک یہ اللہ کی مرضی تھی کہ

ایک چھوٹے سے جزیرے نے دنیا کے بڑے حصے پر حکمرانی کی اور لوگوں کو حیرت میں ڈال دیا۔(5)

سید احمد نے جو 1879 میں یورپ گئے تھے یہاں کے لوگوں کی کامیابیوں اور کامرانیوں کا سہرا ان کے ترقی پسند تمدن کے سر باندھا۔(6) ان کے قریبی دوست نذیر احمد ان سے ایک قدم اور بڑھ گئے۔ ان کے ایک ناول کا ہیرو اپنی لڑکیوں سے کہتا ہے ''انگریز سرتا پا عقل ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ اپنے گھر سے ہزاروں میل دور یہاں آکر بادشاہ نہیں ہو سکتے تھے۔(7) ان کی کامیابی کا راز یہی ہے ''تم چاہے اسے سائنس کہو، فلسفہ کہو یا علم کہو ایک ہی بات ہے۔۔۔۔ ہماری معلومات قیاسی ہے۔''(8) ذکاءاللہ نے بھی برطانوی تمدن کی اپنی پسندیدگی کو چھپا نہیں ان کی کتاب کے پہلے چند صفحات ایمپائر اور ان طریقوں کے لیے جن سے یہ قائم ہوئی ان کے بے قابو جوش و خروش کو ظاہر کرتے ہیں۔(9)

لکھنؤ کے قصہ گو عبدالحلیم شرر انگریزوں کی حیثیت کو ہندوستانی عوام کی لاپرواہی اور بیوقوفی اور انگریزوں کی فوجی طاقت اور ہندوستان کی خود فراموشی اور جہالت کے مقابلے میں ان انگریزوں کے صبر و تحمل کا نتیجہ قرار دیتے ہیں صنعتی تمدن اوران کا طرز حیات تمام ملکوں کو پکار پکار کر بتا رہا تھا مگر ہندوستان میں اس اعلان کو کسی نے نہیں سنا اور تباہ و برباد ہو گیا۔(10)

بہرحال تجر اور فضیلت کی اچھی خاصی مقدار اسی مقدمے اور قیاس پر مبنی ہے کہ مغلوں کے زوال کے اسباب متعدد ہیں اور الجھے ہوئے اور گنجلک ہیں۔(11)

بالکل اسی طرح ایسٹ انڈیا کمپنی کے، پہلے تو ایک اہم سیاسی کھلاڑی کی حیثیت سے اور پھر بعد کو ہندوستان کے مقدر کے واحد ثالث کی حیثیت سے سامنے آنے کی کہانی بھی متنازعہ ہے۔ اسی لیے مورخین مغل ڈھانچہ کیسے مسمار ہوا اور برٹش انڈین ایمپائر کیوں کر وجود میں آئی معلوم کرنے کے لیے مختلف اور متضاد نقطۂ ہائے نظر کی تحقیق کرتے ہیں۔ یہ لوگ کیپٹل ازم اور نئے کلونیل ازم جیسی متنازعہ اصطلاحات کے مطالب کی تلاش کے لیے نبرد آزما رہتے ہیں۔ برنارڈ ایس کوہن (انتقال 2003) نے بہت پہلے ان علاقوں کے جہاں یہ لوگ توسیعی صدی کے دوران پہنچے تھے، سیاسی اور سماجی ڈھانچوں پر برطانوی سیاسی اور انتظامی حدود کے متنوع اثرات کے بارے میں

متنبہ کیا تھا۔ اس صورت حال کا ایک جزوی سبب تو یہی تھا کہ مفتوحہ علاقے اپنے سیاسی اور سماجی ڈھانچوں میں ایک دوسرے سے مختلف تھے اور دوسرا جزوی سبب یہ تھا کہ ایڈمنسٹریشن کے بارے میں ہندوستان اور برطانیہ دونوں میں خود انگریزوں کا زاویہ نگاہ بہت کچھ بدل گیا تھا۔ (12) بہ الفاظ دیگر ایک ایسے وسیع وعریض برصغیر کی کوئی تعمیم کرنا ویسا ہی تھا جیسی اس معروف کہانی میں ہاتھی کے خدوخال کی تعیین جس میں پانچ نابینا افراد ہاتھی کے اس حصے کا بیان کرتے ہیں جس سے ان کی انگلیاں مَس ہوتی ہیں۔

ادارہ جاتی تانابانا

اس بات کو ذہن میں رکھتے ہوئے مسلم مڈل کلاس، علما اور کسی زمانے میں مغل دربار سے وابستہ، خود عزلت پسند مختصر اشرافیہ پر کلونیل اثرات، کسی لحاظ سے بھی بنگال پریسیڈنسی کے اپنے ہم مرتبہ افراد جیسے نہیں تھے۔ صحیح ہے کہ بعض برطانوی پالیسیوں نے بنگال میں ان کی اقتصادی بدحالی کی رفتار تیز کردی مگر دہلی میں ایسے گروپ، شکل وصورت اور اثر و رسوخ میں ایک دوسرے سے مختلف، کمزور تو ہوئے تھے مگر جڑ سے اکھڑے نہیں تھے۔ اختیار و سرپرستی سے محروم ان لوگوں نے عزلت گزینی میں گوشہ نشینی اختیار کی اور اس طرح مغربی اثرات سے اپنے کو بچائے رکھا اور سماج کو تبدیل کرنے والے واقعات کی پہنچ سے باہر رہے۔ بہرحال یہ صورت حال ان لوگوں کے ساتھ نہیں رہی جو کسی نہ کسی طرح سابق مغل فوج یا دربار سے وابستہ یا پھر انتظامیہ میں نچلے عہدوں پر رہے تھے۔ روز افزوں نچلا متوسط طبقہ بھی سماجی ترقی اور منفعت بخش عہدوں تک رسائی کی راہ میں حائل امتیازی طریقوں کے باوجود اپنی حیثیت کو کسی نہ کسی طرح سنبھالے رہا۔ ان میں سے اکثر وہ لوگ تھے جنھوں نے لبرل تعلیم پائی تھی۔

قسمت کے دھنی جن کا پیدائشی، مذہبی یا مفادات کے لحاظ سے کسی مخصوص گروہ سے تعلق نہیں تھا انھوں نے سب سے زیادہ طاقت ور سے اپنے کو وابستہ کیا یہ طاقت ور اور صاحب اختیار لوگ 19

صدی کے اوائل میں انگریز تھے۔ ''کیا جنگ میں فوجی دستوں کی قیادت کرنا یا جوش وخروش دکھانا تمھارا کام ہے؟'' مغل فوجوں میں اپنے اجداد کی موجودگی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے غالب نے اپنے آپ سے سوال کیا تھا۔ ان کے چچا نصیر اللہ بیگ (انتقال 1805) لارڈ لیک (1744-1908) کی فوج میں شامل ہوئے تھے۔ اپنی خدمات اور اپنی وفاداری کے انعام کے طور پر انھیں آگرہ کے جوار میں ساؤنک اور سان کی جاگیریں ملیں غالب نے اپنی ایک غزل میں کہا تھا:

سو پشت سے ہے پیشۂ آبا سپہ گری
کچھ شاعری ذریعۂ عزت نہیں مجھے

میکس ویبر (1864-1920) نے کہا تھا کہ مراعات سے فیض یاب ہونے والے لوگ اپنی خوش قسمتی پر قانع ہو کر نہیں بیٹھتے ان کا مطالبہ ہمیشہ یہ رہتا ہے کہ یہ بھی مانا جائے کہ ملنے والی ان مراعات کے وہ حق دار ہیں۔ (14) سیاسی طور پر انگریز کی اطاعت کا مطلب صرف ایک آقا کی جگہ دوسرے آقا کو قبول کرنا تھا اور چوں کہ مغل زندگی کے طور طریقے اور ان کے افکار نے لوگوں کو بڑے سرسری انداز میں متاثر کیا تھا اس لیے یہ تبدیلی کسی بڑے عزم وجرات کا مطالبہ نہیں کرتی تھی۔ اکثر تعلیم یافتہ مسلمانوں نے مغل کارخانے کو حقیقی اور کبھی نہ بدلنے والی صورت حال سمجھ کر نہ صرف قبول کیا بلکہ راجوں مہاراجوں کے کمزور اور بیمار اقتدار کے مقابلے میں مرکزی اور روشن خیال ڈھانچے کو ترجیح دی۔ نذیر احمد نے توبۃ النصوح میں لکھا ہے:

> ''یہ ایک چھوٹی سی ہندوستانی ریاست ہے البتہ کوئی پانچ چھ لاکھ روپیہ سالانہ کا محاصل اس میں ہو سکتا تھا۔ لیکن ایک نوجوان ناتجربہ کار مسند نشین ہوا۔ خوشامدی صلاح کار، لچے مصاحب موقع پا کر آ جمع ہوئے اور دولت آباد کو چھوٹا لکھنؤ بنا دیا جہاں جہاں اس مزاج کے لوگ تھے سب کو فری میشن کی طرح دولت آباد کے حالات معلوم تھے۔ کلیم بھی سن سن کر دولت آباد کا ایسا مشتاق تھا جیسے زاہد مرتاض جنت کا۔''

غرض کلیم منزلیں طے کرتا ہوا دولت آباد پہنچا   مدحِ رئیس میں قصیدہ تو

اس نے سفر ہی میں کہنا شروع کر دیا تھا صرف عرض حال اور قطعہ دعائیہ باقی تھا . اس کے دولت آباد پہنچنے سے چند روز پہلے جہاں بساط الٹ چکی تھا۔ بدنظمی ریاست کی خبریں رزیڈنٹ کو پہنچیں اور انھوں نے بذات خاص دولت آباد پہنچ کر رئیس سے کل اختیارات منتزع کر امور ریاست کا اہتمام ایک کمیٹی کو تفویض کیا جس میں ریاست کے چند قدیم نمک خوار تھے کہ وہ رئیس کی بے اعتدالیاں دیکھ کر ترک خدمت کر کے گھر بیٹھ رہے تھے اور اس کمیٹی کے میر مجلس انتظام الدولہ مرفہ الملک نواب بے دل خان بہادر والئی عافیت نگر قرار دیے گئے۔''(15)

(توبۃ النصوح،فصل یازدہم۔آغازِ باب)



مدرسہ غازی الدین مشرقی بازو، اندرونی صحن سے



مدرسہ غازی الدین مشرقی بازو، اندرونی صحن سے

نذیر احمد کے معروف ناول ''ابن الوقت'' کی ابتدائی سطریں اور بھی قابل ذکر ہیں:

> ''ابن الوقت، کی تشہیر کی بڑی وجہ یہ ہوئی کہ اس نے ایسے وقت میں انگریزی وضع اختیار کی جب انگریزی پڑھنے کو کفر اور انگریزی چیزوں کا استعمال ارتداد سمجھا جاتا تھا۔''(16)

(نذیر احمد: ابن الوقت فصل اول)

ایسے لوگوں نے صرف مغربیات ہی کو گلے نہیں لگایا بلکہ انھوں نے برطانوی اور روایتی اداروں کو نچلی سطح پر کام کرنے پر مجبور کر دیا اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ انھوں نے فرسودہ عقائد مسالک اور قدامت پرستوں کے خلاف اپنی شدید تشکیک کے اظہار کو بھی کھلی چھوٹ دے دی۔(17) اسی لیے سید احمد نے جوان لوگوں میں سب سے زیادہ تخلیقی تھے اسلامی عقائد اور جدید اقدار کے درمیان کشمکش کو اسلام کا فطری مظہر نہیں بلکہ ایک تاریخی حادثہ بتایا۔ سید احمد اور علی گڑھ کالج کے ان کے بہت سے ساتھیوں نے اسلامی کلچر اور مغربی سائنسی فکر کے درمیان ایک بار آور رشتے کی وکالت بڑی استقامت کے ساتھ کی اور کہا کہ ان کی کمیونٹی بے ثمر مزاحمت اور خوامخواہ کی افسردگی کے بجائے حکومت سے تعاون کر کے اور اس سے کچھ سیکھ کر بہت فائدے میں رہے گی۔

حقیقت یہ ہے کہ مغل ڈھانچے کے انتشار نے اسلامی دانش ورانہ کلچر کی تقلیل نہیں کی بلکہ اس کے برعکس مقامی مراکز میں اس کی ہمت افزائی کی۔ مغربی علوم کے باوجود روایتی علم بذات خود حقیر یا فرسودہ نہیں ہوا۔ مصر کے برعکس کہ جہاں ''نئے'' جدید لوگوں نے اپنے علم سے روایت اور مذہب کی بنیاد پر تربیت یافتہ علماء کو مختلف میدانوں سے ہٹا دیا۔ یہ صورت حال جنوبی ایشاء کے اکثر حصوں میں نہیں ہوئی۔

دہلی کے تمام علماء بیرونی اثرات کے محض مجہول قبول کرنے والے نہیں تھے۔ داخلی حالات پر بھروسہ کرتے ہوئے انھوں نے ان اثرات کی چھان پھٹک کی ان میں اس اصول کی بنیاد پر اپنے مقاصد کے مطابق ترمیم و تنسیخ کی کہ اگر انیسویں صدی کی دنیا اسلامی طرز زندگی میں تبدیلیوں کا مطالبہ کرتی ہے تو مذہبی لوگوں کو خود اپنے آپ سے اور اپنے عقیدے سے سچے رہتے ہوئے ان کی تدوین کرنا چاہیے۔(19) یہ لوگ برطانوی برتری اور ان کے تحکم پر اس وقت تک رضامند رہے

جب تک کہ موخر الذکر نے ان کی قیادتی حیثیت میں مداخلت نہیں کی۔ ان کو مذہبی املاک رکھنے اور انھیں استعمال کرنے کی اجازت دی اور اس بات کا فیصلہ کرنے کی آزادی دی کہ کس قسم کے مغربی اثرات کو قبول کیا جائے اور کتنا قبول کیا جائے۔ شدید ادعائی یا اصولی ہونے کے بجائے بہت سی مسلمان برگزیدہ شخصیتوں نے صرف دہلی ہی میں نہیں بلکہ دوسری جگہوں پر بھی اپنے پیروؤں کے تحفظ و بقاء کو یقینی بنانے کے لیے حکمرانوں کے ساتھ ایک عملی حکمت عملی بنانے میں انتہائی موثر خوش تدبیری اختیار کی۔ یہ لوگ بڑی فراست و دانائی کے ساتھ بندشوں اور مواقع کی پیچیدہ دنیا میں اپنی سماجی و سیاسی سرگرمیوں اور ان پسندیدہ کاموں میں لگائے گئے جن میں یہ لوگ غیر مسلموں کے ساتھ ساتھ تھے۔ (20) نتیجتاً اسلامی احیا پرستی اور برطانوی امپیریل سیاست کی زبان اکثر جڑواں بچوں کی طرح باہم جڑ گئی۔ (21) قرآن کی ایک تاکید سے جسے حکمران کی اطاعت کرنے کا سبق دینے کے لیے مسجدوں اور مدرسوں میں استعمال کیا گیا اس بات کی وضاحت ہوتی ہے۔ ''اللہ کی اطاعت کرو، رسول کی اطاعت کرو اور ان لوگوں کی اطاعت کرو تم میں سے جن کو اختیار دیا گیا ہے۔''

تفصیل سے بیان کی ہوئی جو سیاسی تھیوری اس طرح وضع کی گئی اس کا مطلب تھا حکمران صحیح ہو یا غلط اس کی اطاعت کرنا۔ سرسید نے اپنے تناظر کے مطابق اور صحیح طور پر اس حقیقت کو ترکی کا ساتھ دینے کے جواز کے طور پر پیش کیا کہ مسلمان حکمران کی اطاعت و فرمانبرداری کے فرض کے قرآنی حکم سے روگردانی نہیں کر سکتے۔ چوں کہ کوئی اسلامی حکومت اور نوآبادیاتی ریاست سیکولر فرض نہیں کی جاتی تھی اس لیے جدید اور کلونیل اقتدار والی ریاستوں میں جہاں مسلمان رہتے تھے سیاسی اور مذہبی امور کو الگ الگ رکھنے کی ضرورت تھی۔ ریاست اور قوم کو الگ الگ رکھنے کے زبردست وکیل ہونے کی وجہ سے انھوں نے اس بات پر اصرار کیا کہ روحانی اور مذہبی معاملات دنیاوی معاملات سے وابستہ نہیں ہوتے۔ ایک سچا مذہب صرف اخلاقی انداز پر مشتمل بنیادی اصول بتاتا ہے اور دنیاوی مسائل کی طرف اتفاقاً رجوع کرتا ہے۔ (22) بغاوت اور جہاد کے روایتی مباحث کی تفسیر نو کے لیے سرسید نے سیدھے سادے الفاظ میں کہا۔ ''ہمارا فرض جسے ہمارے مذہب نے بڑے صاف طور پر بتایا ہے وہ ہے اپنے حکمرانوں کی اطاعت کرنا اور ان کے وفادار رہنا۔ (23) آثار الصنادید کے پہلے ایڈیشن میں انھوں نے کلونیل ریاست کے خیال کو نظم و ضبط اور استحکام کا

محافظ اور مذہب کا ضامن بتایا۔ ان کا دعویٰ تھا کہ یہی علم کا لب لباب ہے۔

> 1854ء میں جب میں نے دہلی کے نئے اور پرانے آثار کے بارے میں ایک تاریخی یادداشت لکھی۔ تو میں نے 1803 تک سلاطین کے نسبی سلسلے کا ذکر بھی کیا۔ 1803 وہی سال تھا جب لارڈ لیک نے شہر پر قبضہ کیا تھا اور پھر یہ بتانا چاہا تھا کہ آج سے ہندوستان کا تاج انگریز قوم کا ہے اور مغل خاندان ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا۔ تاکہ سمجھ دار لوگ اپنے روشن خیال یورپین حکمرانوں کے لطف وکرم کے لائق بننے کے لیے اپنے پرامن اور فرض شناس طور طریقوں کے وسیلے سے اپنے آپ کو مطیع وفرمانبردار اور شیدائی رعایا ثابت کرنے کی کوشش کریں(24)

بے شک کچھ لوگوں کو اس بات کا دکھ تھا کہ وہ الحاد و بے دینی کے ایک سیلاب میں ڈوب گئے۔ مذہب کی علامتوں کو ان کی تمام اسلامی تعبیروں، تفسیروں سے محروم کر دیا گیا اور یہ کہ روزمرہ کی زندگی میں اسلامی طرز معاشرت کو قائم رکھنا مشکل ہو گیا اور سب سے بڑی بات یہ کہ نوآبادیاتی نظام کے مطالبات ان طور طریقوں سے متضاد تھے جن طور طریقوں پر چل کر انھوں نے کچھ دن پہلے تک اپنی زندگیاں گزاری تھیں۔ کچھ لوگ ایسے بھی تھے جنھوں نے اس نئی دینا کی طرف سے آنکھیں پھیر لیں اور الوہی احکامات کے ادعائی اصولوں اور خوابوں کی دنیا میں واپس چلے گئے۔ ماضی اب بھی ان کے دانش ورانہ پس منظر میں جاری وساری تھا اور ان پر اپنی گرفت کو مضبوط کیے ہوئے تھا جس میں نئے اثرات نے شاید ہی کوئی خلل پیدا کیا ہو۔ ثقافتی قدامت پرستی اور مزاحمت خصوصاً غیر اشرفیہ طبقات کی مزاحمت، مغرب کے تمام اثرات خصوصاً مغربی تعلیم کے پھیلاؤ کی راہ میں رکاوٹ بنی۔ دہلی میں گشت کرنے والی ایک مشہور کہانی تھی ریذیڈنٹ بہادر کے دہلی کالج کے معائنے اور وہاں مولوی مملوک علی سے مصافحہ کرنے کی۔ بہر حال ریذیڈنٹ بہادر کے واپس جانے کے بعد مولوی صاحب نے اپنے ہاتھ کئی بار دھوئے۔(25) نذیر احمد نے احتجاج کرتے ہوئے کہا(26) کہ ایسی حماقتوں اور ایسے تعصب کی کوئی حد نہیں تھی۔ حالی دہلی میں تقریباً ڈیڑھ برس رہے مگر اس وقت کے پھولتے پھلتے دلی کالج کا رخ انھوں نے کبھی نہیں کیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ایسے انگریزی اسکولوں کو اس وقت جہل کے مسکن سمجھا جاتا تھا۔(27) دہلی کے سیاست داں اور

صحافی محمد علی (1931-1878) نے جن کی نثریہ تحریریں اور تقریریں وسیع تعمیمات اور جذباتی لفاظی سے پُر تھیں مزید، ایک پہلو کا اضافہ یہ کہہ کر دیا کہ ''ایک پوری نسل خصوصاً اپر انڈیا میں ہندوستان کے لیے حکمرانوں کے کلچر کے تمام رابطوں سے آزردگی اور خفگی کے ساتھ دور رہی۔''(28)

پھر بھی ایسی مستند یادداشتوں کے پُرسکون ظاہر کے پیچھے وہ آوازیں سنی جاسکتی ہیں جو اس سے پہلے کبھی نہیں سنی گئیں۔ حاصل ہونے والے تعلق پر شکوک، روایت سے سابقہ اور اس کی تردید، مغل عہد اور آج کے درمیان بنیادی طور پر بدلے ہوئے تناظر کی آگاہی اور مغربی فکر اور مغربیت کے ردّ و قبول کی بحثیں۔ مثلاً ذکاالله نے اپنے عہد کو ابتری اور انحطاط نہیں کہا بلکہ اسے ایسی قوتوں کا ہنستا ہوا خزانہ بتایا جنھیں ایک بے مثال دانش ورانہ سرگرمیوں کے زمانے کی طرف رہنمائی کرنا تھی۔ انھیں ریاضی اور علم ہیئت کے مسکن کی حیثیت سے دہلی میں زین العابدین کا گھر یاد آیا ''سائنسی آلات، چھت سے لٹکتی ہوئی پُلیوں، کو کبی گلوبوں، چارٹس، اور علمِ نجوم سے متعلق جدولوں سے اٹا ہوا۔''(29) ان کے خیال کے مطابق ذہنی افق کی توسیع اور مغربی ٹکنولوجیکل اور سیاسی کامرانیوں نے برطانوی کلونیل ازم کے منفی اثرات پر قدغن لگادی تھی۔

کسی نے لکھا ہے کہ ہر نئی دریافت اور تمدن کی ہر ترقی اپنی دنیا کے سحر سے مایوسی کی طرف ایک قدم ہے پھر بھی نئے خیالات اور نئے تصورات، نئے سوالات کھڑے کرتے ہیں۔ اس لیے غالبؔ کو نئے پن کا اعلان اور ساتھ ہی حال کی نزاکت و ناتوانی کا خیال آیا جس نے انھیں یہ پوچھنے پر مجبور کردیا:

میں بھی منہ میں زبان رکھتا ہوں — کاش پوچھو کہ مدعا کیا ہے؟
جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود — پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے؟
یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں؟ — غمزہ و عشوہ و ادا کیا ہے؟
شکنِ زلف عنبریں کیوں ہے؟ — نگہ چشم سرما سا کیا ہے؟
سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں؟ — ابر کیا چیز ہے ہوا کی ہے؟

''قول مبین'' میں اپنی اسلامی قطعیت کو چھوڑ کر ''تبیین الکلام'' میں جدیدیت پسند مذہبی موقف کو اپنانے کا سرسید کا اعلان غالباً 1840 میں کوپرنکس انقلاب کو ان کے قبول کرنے سے ہوا۔(31) اگر چہ وہ اور غالبؔ بڑی حد تک ایک اصول اور ایک ہی نظریئے کو ماننے والے تھے مگر غالبؔ ان کے مقابلے میں کہیں زیادہ جذباتی تھے اور مصلحت اندیشی اور احتیاط کی نصیحت کی ان کو سرسید سے زیادہ ضرورت تھی۔

بعض خاندانوں میں انگریزوں کی طرف نسلوں کے رویوں میں ہونے والی تبدیلیاں ان کی زندگی کی بازخوانی کے قابل ہیں۔ ایسا ایک خاندان میر ناصر علی (1933-1847) کا تھا۔ میر ناصر علی نے اپنے والد کی مرضی کے خلاف انگریزی پڑھی، دلی کالج میں داخلہ لیا اور 1867 میں انٹرنس کا امتحان پاس کیا۔ 1857 کی افراتفری کے زمانے میں خاندان روزی روٹی کی تلاش میں مشرق میں دربدر رہا مگر کچھ عرصے بعد دہلی واپس آ گیا۔ ناصر علی نے کچھ دنوں تک دہلی اور ناپارہ (بہرائچ) میں مدرسی کی، پھر انھیں نمک کے محکمے میں نوکری مل گئی۔ وہ دہلی میں کچھ دن مجسٹریٹ بھی رہے بعدازاں ان کو ترقی دے کر پٹودی (اب ہریانہ میں ہے) میں دیوان کے عہدے پر فائز کر دیا گیا۔ باصلاحیت ادیب اور معروف صحافی کی حیثیت سے ناصر علی نے اتنا کمایا کہ فراش خانے میں ایک بڑی حویلی بنوائی۔(32)

ایک طرف سید ناصر الدین محمد ابوالمنصور نے عیسائی مشنریوں سے اپنے مباحثوں کی وجہ سے شہرت پائی اور اسی بناء پر ''امام المناظرہ'' کے لقب سے جانے گئے تو دوسری طرف ناصر علی اور ان کے بھائی نصرت علی (پ: 1864) نے محسوس کیا کہ انھیں روزافزوں مقابلے کی اس دنیا میں ہر قیمت پر جگہ بنانا چاہیے اور اس جگہ پر پہنچنے کے لیے صحیح طریقے ڈھونڈنے چاہیں۔ اولذکر نے اخبار اور رسالے ('زمانۂ ناصری'، اور 'صلائے عام') نکالنے سے قبل بہت سا تحریری کام کیا۔ موخرالذکر نصرت علی جو ایک عالم دینیات تھے بہت سی زبانیں جانتے تھے اردو میں ''نصرت الاخبار'' فارسی میں 'مہر درخشاں' اور 'ناصر الاسلام'، ہندوستان کا واحد عربی رسالہ نکالا۔(33) اپنے بھائی کے برعکس انھوں نے سرسید احمد خاں کی سرگرمیوں کی تائید کی۔(34) ایسے افراد عموماً نئے لوگ تھے اگر چہ انھوں نے اپنی عمارتیں کھڑی پرانی بنیادوں پر ہی کیں تھیں۔

زبان سماجی رابطے کا ایک بنیادی وسیلہ ہے۔ ایک زبان بولنے والے آپس میں ایک بڑا زبردست

رشتہ رکھتے ہیں۔ جن لوگوں میں یہ تعلق نہیں ہوتا ان کے درمیان خاموشی کی ایک خلیج ہوتی ہے۔ انگریزی زبان سے باپ کی شدید نفرت کی وجہ سے ممتاز ناول نگار نذیر احمد نے انگریزی نہیں پڑھی۔ خوش نصیبی سے الہ آباد میں ان کے میزبان نے جو ایک افسر تھے اور جن کی تعلیم مشن اسکول میں ہوئی تھی انھوں نے انگریزی اور انگریزی پڑھے ہوئے لوگوں کے بارے میں ان کے تعصبات کو ختم کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ انگریزی عربین نائٹس کے دس پندرہ صفحے پڑھتے اور پھر انھیں اپنے منصبی دوروں میں زبانی یاد کرتے۔(35) نارتھ ویسٹرن پراونسز کے لفٹنٹ گورنر ولیم میور (1819-1905) اور تعلیم عامہ کے ڈائریکٹر (36) ایم کیمپسن نے ان کے شوق کو برقرار رکھا۔ اردو کی سرپرستی اور اسلامی علوم کے فروغ میں اپنے دونوں محسنوں کی دل چسپی کے پیش نظر نذیر احمد نے ان دونوں کو بغداد میں علم و تحقیق کے عظیم سرپرستوں ہارون رشید (Ad786) اور مامون (AD813-33) کے شانہ بشانہ رکھا۔(37)

''اگر مجھے اپنی انگریزی پر بھروسہ ہوتا تو میں تمھیں مدرسے میں قدم رکھنے کی اجازت بھی نہ دیتا۔'' نذیر احمد نے اپنے پندرہ سالہ بیٹے بشیر الدین احمد (پ۔ 1861) سے کہا جو دہلی میں پڑھ رہا تھا۔(38) انھوں نے انگریزی کی قدر و قیمت یہ کہہ کر لگائی کہ انگریزی سائنسی اور ٹکنالوجیکل علم و ترقی کا خزانہ ہے اور حکمران کی زبان ہے۔ کلام الملوک ملوک الکلام۔ مختصر یہ ہے کہ جب اللہ کسی قوم کو فرمانروائی اور حکومت روئے زمین پر جنت کی متبادل سے سرفراز کرتا ہے۔ تو اس سے منسلک عز و وقار بھی اقتدار سے وابستہ ہر شے میں سرایت کرتا ہے۔ زبان اس سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ حسن اتفاق دیکھیے انھوں نے اردو پر اپنے یقین و ایمان کا اظہار نہیں کیا۔ اس بات کا اعتراف کرتے ہوئے کہ شاعروں اور ادیبوں نے اس کے تمول میں ضرور اضافہ کیا۔(39) مگر 1870 کے وسط میں جنتیوں (40) میں شامل ہونے کا پروانہ راہ داری یعنی سرکاری ملازمت کی حصولی میں اردو کی افادیت پر وہ سوال ضرور کرتے ہیں اور اس خدشے کا اظہار کرتے ہیں کہ اپنے ساتھ اور ایک ایسے وقت میں جب کہ مغربی علوم سے فائدہ اٹھانے کی ہوڑ لگی ہوئی ہے ترقی یافتہ دنیا سے یہ عدم رابطہ شدید نقصان بھی اپنے جلو ئیں لائے گا۔

بنگال کے اپنے ہم پلہ لوگوں کے مقابلے میں انگریز نے ثقافتی طور پر جائز سیاسی اتحادیوں کی پرداخت اور اپنے خلاف مزاحمت و مدافعت یا دشمنی کے حلقے نہ پیدا ہونے دینے کی ضرورت کو

اچھی طرح سمجھ لیا تھا۔ سلیمن نے اس نقطۂ نظر کو ''حاکم اور محکوم کے درمیان اتحاد کے ایک رشتے'' کے قیام کے لحاظ سے دیکھا۔ (41) کلونیل حکومت کے بارے میں یہ بات وثوق سے تسلیم کرلی گئی تھی کہ وہ نوآبادیاتی نظام سے قبل کے کچھ ڈھانچوں کو بدستور رکھے گی جو اُس موثر کنٹرول کو یقینی بنائیں گے جو دیسی عملے کے وسیلے سے منظور ہوا ہے۔ اس سے انگریز افسروں کا اثر ورسوخ بڑھے گا اور ساتھ ہی ادارہ جاتی امتیاز بھی برقرار رہے گا۔ حکمرانی کی اس نوع نے بستی کو کلونیل ایڈمنسٹریشن کا مرکز بنادیا وہ بھی وسیع تر شہری لینڈ اسکیپ کے ساتھ۔ یہ صورت حال بنگال میں اس کے ساحلی علاقوں کے باوصف ایسی نہیں تھی۔ تحکم واختیار کے روایتی ڈھانچوں اور عملے کی جستجو میں مستقبل کے ذمہ داروں نے ایسے نئے ڈھانچے اور ایسا نیا عملہ تخلیق کیا جسے وہ سمجھ بھی سکتے تھے اور جسے وہ موثر طور پر استعمال بھی کرسکتے تھے۔ اس حکمت عملی کا مطلب یہ تھا کہ پڑھے لکھے ہندو اور مسلمان اگرچہ اعلیٰ سرکاری عہدوں سے دور رہیں گے مگر ان کے لیے تجارت، کاروبار اور نچلی سطح کے کارندوں کی آسامیاں اور عدلیہ میں کامیابی کی راہیں کھلی رہیں گی۔

مسلم اشرافیہ نے جلد ہی نئی امپیریل حکمت عملی کے حدود وامکانات کو سمجھ لیا سوائے چندان لوگوں کے جو ایک متحدہ اور یک جان مسلم قومی ماحول (Ethos) کے سہو زمانی تصور کے ماننے والے تھے۔ ان لوگوں نے بڑے موثر طور پر امپیریل نظام کی حدود میں اپنے حصے کے لیے کوشش کی۔

اپنی معذوریوں اور مجبوریوں کے باوجود پرانے اور مستحکم خاندان جو انگریزوں کے زیرسایہ خوشحال رہے تھے محض اس لیے مثالی ہیں کہ وہ اپنے انحطاط پذیر متموّل پرسے مورخ کی توجہ ہٹاتے ہیں۔ مثال کے طور پر مولوی لطیف اللہ کشمیری کے بیٹے مفتی صدرالدین خان آزردہ (1868-1789) کو لے لیجیے۔ مولوی لطیف اللہ علوم عقلیہ میں فضل امام خیرآبادی کے شاگرد تھے۔ غالب کے مرشد اور سرسید کے دانش ورانہ محرک۔ نوجوانی میں رحیمیہ اور خیرآبادی علماء کے حلقوں میں ایک مرید کی حیثیت سے وہ مختلف رجحانات رکھنے والے دوسرے اہل علم وفضل کے لیے چقماق بن گئے۔ (42) تقدس اور عوامی خوبیوں سے وابستہ وہ اپنے ذاتی علم وفضل کی نمائش سے بے نیاز تھے اور علم کو زیادہ سے زیادہ پھیلانے میں دلچسپی رکھتے تھے۔ ان کی شہرت اور زیادہ ہوتی اگر انھوں نے کوئی زیادہ پہلودار کتاب لکھی ہوتی مگر ایک اردو فارسی شاعر کی حیثیت سے ان کے امتیاز نے انھیں دہلی کے معروف ترین دانش ور کا وقار عطا کیا اور ان کی حیثیت اور ان کے مقام کو بلندتر کیا۔

ان کے کام اور ان کی قدر و قیمت کو پورے طور پر تسلیم کیا گیا۔(43) ان کی عزت کی جاتی تھی ان کے تجربے کی ان کی ذہانت اور ان کی توانائی کی بنا پر ان کی شخصیت میں جو گرمجوشی تھی اس کی وجہ سے اور ان کے باغ و بہار ساتھ کے باعث۔ دہلی عدلیہ میں اعلیٰ ترین عہدے دار مفتی صاحب نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی خدمت عظیم بغاوت کے وقت کی۔ بغاوت کے بعد کے برس کے سب سے دل چسپ قصوں میں ایک قصہ چتلی قبر سے قریب عزیز باڑی مینشن کے بالکل بالمقابل اپنے گھر سے ان کے نکلنے دو گھوڑوں کی ایک گاڑی میں سوار ہونے اور کشمیری گیٹ سے کچہری جانے کی تصویر کشی کرتا ہے۔ کچہری میں کام کے دوران انھیں غدر کی خبر ملتی ہے۔قصہ سنانے والے سید ناصر نذیر (1865) ہمیں بتاتے ہیں کہ گھر واپس ہوتے ہوئے صدرالدین خاں آزردہ نے شہر کو لٹتے دیکھا اور بے گناہ شہریوں کو قتل ہوتے ہوئے دیکھا۔(44)

ایک دوسرا کامیاب خاندان مولوی محمد سمیع اللہ خاں کا تھا۔ ان کے چچا ریواڑی میں صدر امین تھے اور والد مولوی محمد عزیز اللہ خاں جنرل آکٹر لونی کے اسسٹنٹ کے طور پر کام کرتے تھے۔ آکٹر لونی (1825-1758) لیک کے ماتحت دوآبے میں ایک رجمنٹ کے کمانڈر تھے اور 1803 میں دہلی میں ریذیڈنٹ تھے۔ اپنے کیریر میں "اگر کوئی کریئر تھا" کے آغاز میں سمیع اللہ خاں نے اپنا تعلق رسوخ اور عہدے رکھنے والے ایک بااثر حلقے سے پیدا کیا۔ انھوں نے اپنی تعلیم کے سلسلے میں زانوئے ادب مملوک علی اور صدرالدین کے سامنے تہہ کیا۔ قسمت میں متعدد انتظامی عہدوں پر کام کرنا لکھا تھا۔ سب سے پہلے وہ 1858 میں کانپور میں منصف کے عہدے پر رہے، ملازمت میں وہ 1873 سے 1892 تک رہے۔ اسلامک اسٹڈیز کی قابلیت کی وجہ سے مئی 1872 سے اپریل 1876 تک ہندوستان کے وائسرائے رہنے والے لارڈ نارتھ بروک ایک دوسرے ملک میں برطانوی مملکت قائم کرنے کے لیے 1884 میں انھیں اپنے ساتھ مصر لے گئے۔ انھیں ڈسٹرکٹ سیشن جج بنایا۔ یہ تقرر ایک ایسے عہدے پر ہوا تھا جو انڈین سول سروس کے انگریزوں کے لیے مخصوص تھا۔ اور پہلے صرف ان چند ہندوستانیوں کو اس عہدے پر رکھا جاتا تھا جن کی تعلیم انگریزی زبان میں ہوتی تھی۔(45) وہ برطانوی حکومت کے ایک انتہائی پرجوش مؤید تھے اور حکام اکثر ان سے مشورہ لیتے تھے۔

فضل امام خیر آبادی 19 ویں صدی کی پہلی دو دہائیوں میں صدر الصدور تھے۔ ان کے چچا محمد صالح

ان کے دو بھائی فضل الرحمان اور فضل عظیم اور تین بیٹے سرکاری ملازمت میں رہے۔ ان لوگوں کا تعلق یو پی کے ضلع سیتاپور میں خیر آباد سے تھا جو ایک زمانے میں علم و فضل کا ممتاز مرکز تھا۔ بیٹے فضل حق خیر آبادی جنھوں نے 1857 کی بغاوت میں اپنی سرگرمیوں کی وجہ سے جزائر انڈومان میں کالے پانی کی قید و بند کی سختیاں جھیلیں، 1825 میں دہلی میں سررشتہ دار رہ چکے تھے۔(46)

رومان، خیال اور تصور کے شاعر مومنؔ ایک مسئلی شخصیت تھے کیوں کہ ایک طرف وہ رائے بریلی کے مجاہد لیڈر سید احمد (1831-1786) کے مداح تھے تو دوسری طرف انگریز سے وظیفہ بھی لیتے تھے۔(47) مسلمانوں کو حقائق سے ہم آہنگی تو پیدا کرنا ہی تھی۔ حقائق جو بعض لوگوں کے لیے ناخوشگوار تھے کچھ کے لیے قابل نفرت۔ مومنؔ کو بھی ہم آہنگی کی ضرورت تھی۔

کلونیل تسلط کے ان کے تاثرات پر اس قسم کے حریفانہ مقابلے کیا اثرات مرتب کرتے ہوں گے؟ ایسا لگتا ہے کہ سرکار سے ایسے انفرادی اور خاندانی رشتوں کی سمت اور نوعیت کے بارے میں بے شمار سوالات تھے۔ لیکن 1819,1811 اور 27-1825 کے درمیان دہلی کے ریذیڈنٹ رہنے والے چارلس میٹکاف نے فخریہ انداز میں ان کے فوری عواقب کو یوں بیان کیا کہ اس نے شاذ ہی تین یورپین افسروں سے زیادہ رکھے ہوں جب ایک بار یہ تعداد کم کر کے ایک کر دی تو اس نے بڑی مسرّت کے ساتھ اعلیٰ افسروں کو مطلع کیا کہ اگر انتظامیہ کو اس کی کہیں اور ضرورت ہو تو وہ اسے بھی چھوڑ سکتا ہے۔(48) کچھ با اثر لوگوں کے اسرار کو اعتبار بخشنے کے علاوہ یہ افریقہ میں برطانوی ایمپائر کے حوالے سے آسانی سے قائم کیے جانے والے کلونیل ازم کا مقابلہ تھا۔ ہندوستان' تاج برطانیہ کا نگینہ' میں بھی صورت حال کچھ مختلف نہیں تھی۔

pax Britannica سے شدید اور مستحکم وفاداری خصوصاً 1857 کے فوری عواقب میں سیاسی مایوسی کی واحد بدرقہ تھی۔ ملکہ وکٹوریہ (1910-1819) کی قلمرو میں گہرے سایوں کی طرف سے آنکھیں بند کیے ہوئے اس نے وسیع امپیریل شاہ راہ کے ایک سرے پر ایک آنکھ کھلی رکھنے اور پچھلے خاندانوں کی کارگزاریوں کی طرف سے آنکھ بند رکھنے کا رویہ اپنایا۔ مغل حکومت کے عیوب سے واقف غالبؔ کی بعض امراء سے ذاتی واقفیت نے اِن کے اندر اُن کے طبقے کے لیے ایک مستقل نفرت پیدا کر دی ہوگی۔ 1855ء جس میں غالب نے ٹیلی گراف اور بھاپ کے انجن کی ایجادات کے گن گائے۔ اسی سال ملکہ وکٹوریہ کی مدح میں ایک زوردار قصیدہ دیانت اور راست

بازی کے خودان کے احساس پر اثر انداز نہیں ہوا۔ انھوں نے گورنر جنرل آک لینڈ (61-1835) اور ایلن برو (44-1842) انگریز ججوں اور گورنروں کی مدح وثنا میں چودہ قصیدے لکھے اس سے ایک زیادہ یعنی پندرہ قصیدے بہادر شاہ کے لکھے۔ عظیم افراتفری کے محض ایک سال بعد 1858ء میں انھوں نے اپنے محسن نواب رام پور کو بتایا کہ نمک خوار سرکار انگریز ہونا کوئی ایسی بری بات نہیں ہے۔ (50) ان کا فلسفہ ہمیشہ رہا تبدیلیوں کو سمجھنا اور جہاں بدلے ہوئے حالات نے انھیں مسلط کر دیا ہے وہاں قبول کرنا۔ مخصوص مشترکہ اخلاقی اور سیاسی نظریات سے وابستہ لوگوں کے ذریعے چلائی جانے والی برطانوی حکومت کو استحکام دینا، یہ سمجھنا کہ 1857 کی بغاوت کے بطن سے پیدا ہونے والی دنیا میں کہاں قدرت واختیار ہے اور کہاں خطرہ، اور ایک نئے توازن کے قیام کی کوشش کرنا۔ 1857 سے متعلق کتاب ''دستنبو'' میں انھوں نے لکھا'' میں نے کہ جس کے قلم کی ہر جنبش کاغذ پر موتی بکھیرتی ہے اپنے بچپن سے سرکار انگریزی کا نمک کھایا ہے۔'' (51)

ایسی باتیں غالب کا چالاک بگلا بھگت ہونا یا ترقی کی طرف گامزن ایک بندہ غرض ہونے کا انکشاف نہیں کرتیں۔ اور وہ ایسے تھے بھی نہیں۔ شعراء عموماً اپنی روزی روٹی کے لیے بادشاہوں اور امراء کی ملی جلی بخششوں اور سخاوتوں پر بھروسہ کرتے ہیں۔ (52) ''شاعر وہ ہے جو اپنی روزی اپنی شاعری سے کماتا ہے۔'' اردو کے شاعر مصحفی (1824-1750) نے کہا تھا۔ مگر یہ بات انگریز حکام کو کیوں کر معلوم ہوتی؟ انھوں نے غالب کو قمار بازی کے جرم میں نہ صرف جیل میں ڈالا بلکہ ان کی پنشن بھی روک دی اور ایک ایسے آدمی کے مصائب میں مزید اضافہ کر دیا جس کی آمدنی کم تھی اور فضول خرچیاں زیادہ اس پر طرہ یہ جیسا کہ خود انھوں نے انتہائی دکھ کے ساتھ بتایا کہ دربار میں بلایا جانا بھی ختم ہوا اور عزت وتوقیر کی خلعتوں سے بھی محرومی مقدر بنی۔ یہ مثالیں اس بات کی تشریح وتوضیح کرتی ہیں کہ حقیقتاً کیا ہوا تھا اور کس طرح ایک نئے نظام نے بحیثیت مجموعی ایک کمیونٹی کی تقدیر ہی پر نہیں بلکہ افراد کی تقدیروں پر اثر ڈالا۔

غالب نے اپنے من چلے پن اور اپنے شاہانہ رویوں کی قیمت ادا کی۔ (53) مگر چوں کہ انگریزوں نے تعلیم کی روایتی قسموں کو یکسر ختم نہیں کیا اس لیے پرانی دنیا کے اشرافیہ سے متعلق بہت سے دوسرے لوگ اپنی پرانی روش اور اپنی پرانی راہوں پر رہے۔ (54) انگریزی کے زبردست حامی چارلس میٹکاف کے زمانے میں بھی اردو سرکاری زبان رہی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ بنگال

کے برعکس کہ جہاں 1835 میں انگریزی نے فارسی کی جگہ لے لی تھی، دہلی اور نارتھ ویسٹرن پراونس میں تنخواہ پانے والے اور پیشہ ور مسلمان کلونیل نظام میں اب بھی اچھی آمدنی کی توقع کر سکتے تھے۔ عوامی شہرت وامتیاز حاصل کرنے والے ایک شخص سید احمد کے لیے اس کا مطلب یہ تھا کہ وہ انگریزی جانے بغیر صدر امین کا عہدہ حاصل کر سکتے تھے۔

اس تناظر میں جہاں تک قوت واختیار کا تعلق ہے کچھ لوگوں کی خوش بختیوں میں کمی ہوئی مگر ان لوگوں پر جو عدلیہ اور انتظامیہ میں ملازم تھے کوئی قابل ذکر اثر نہیں پڑا۔ یہ صورت حال بہر حال دہلی کے لیے نئی یا انوکھی نہیں تھی۔ یہ صحیح ہے کہ دہلی میں ایڈمنسٹریشن خصوصاً عدالتوں کا ڈھانچہ 1832 میں از سر نو منظم ہوا تھا مگر مرکزی اصول وضوابط 1814 اور 1817 کے درمیان بورڈ آف کنٹرول کی ہدایت کے مطابق وضع کیے جا چکے تھے اور عدلیہ سے منسلک مسلمانوں پر کوئی بہت اثر نہیں پڑا تھا۔(56) اسی طرح اسکولوں اور کالجوں میں مسلمان طالب علموں کے داخلوں میں بھی کوئی قابلِ ذکر کمی واقع نہیں ہوئی حقیقت تو یہ ہے کہ اودھ کے مسلمان 76-1875 (57) میں انگلش ایجوکشن کے معاملے میں ہندوؤں سے آگے تھے۔ اور نارتھ ویسٹرن پراونس اودھ اور پنجاب میں لور مڈل اور مڈل اسکولوں میں ان کی حاضری اپنی آبادی کے تناسب سے زیادہ تھی۔(58) جہاں تک مسلمانوں کے لبرل ایجوکیشن سے اجتناب کا تعلق ہے ایک سرکاری افسر نے بتایا کہ ''بنگال یا بعض جگہوں پر صورت حال جو بھی ہو اودھ میں بہر حال ایسی نہیں تھی۔''(59)

بے شک انگریزوں نے اگر چہ اپنی تعلیمی اصلاحات کی وجہ سے خوف اور عدم تحفظ کا احساس بیدار کیا اور نتیجتاً مزاحمت کے حلقے پیدا کیے مگر ورنا کیولر تعلیم کی اِن کی ہمت افزائی کے کہ جس کا مقصد ہندوستانی زبانوں کے معدوم ہو جانے کے خدشات کو دور کرنا تھا، خوشگوار نتائج برآمد ہوئے۔ اِس پالیسی پر دیے جانے والے زور کا سب سے زیادہ اظہار ورنا کیولر کتابوں کے ترجمے کے کام کی سرپرستی اور معیاری ادب کی تخلیق کرنے والے مصنفین کو انعامات دینے کے نارتھ ویسٹرن پراونس کے 20 اگست 1868 کے فیصلے سے ہوا۔(60) 73-1872 میں ان میں سے ستانوے کتابیں طبع ہوئیں اور بہت سی کتابوں کو نقد انعامات ملے۔(61) 1874 تک 1164 کتابوں میں سے 125 نے انعامات حاصل کیے۔ ان کتابوں میں سے پانچ میں چار کتابیں جن میں نذیر احمد کے دو ناول بھی شامل تھے، اردو کی تھیں۔(62) مصنفین میں 68 مسلمان، 53 ہندو اور چار یورپین

تھے، انعامات اور اعزازت نے ترجمے کے کام اور قابل مطالعہ ورنا کیولر کتابوں کی اشاعت کی تحریک کو مہمیز لگائی۔ اگر حالی کی بات پر یقین کیا جائے تو اردو ادب کے فروغ میں اعانت ہوئی۔(63) نذیر احمد جیسے لوگوں کے لیے اس سب کا مطلب شعبۂ تعلیم تک آسان رسائی تھی۔

الفاظ کی ایک جنگ: عملی ہونے کے نئے طریقے

دنیا کے آرام وآسائش اور یہاں کے تعیشات سے دور ہر نوع کے علماء ایک دوسرے ہی مشن میں لگے ہوئے تھے۔ یہ لوگ اہل ایمان کے درمیان اتحاد ویگانگت کے رشتے مضبوط کرنے اور ان میں وفاداری دینی مسلک اور بالآخر اسلامی ریاست سے وفاداری کو مستحکم کرنے میں مصروف تھے۔ اخوت محبت اور باہمی مفاہمت کے مبہم مذہبی نظریات سے سرشار، اِن کو یقین تھا کہ ایک اسلامی حکومت اور اسلامی سماج، بہرحال اِن نظریات سے جڑا ہوا ہے۔ دہلی کے کبھی نہ تھکنے والے اسکالر شاہ عبدالعزیز (1824-1746) نے انگریزوں کے خلاف ایک پرعزم موقف اختیار کیا، ہندوستان کو دارالحرب قرار دینے کے لیے ان کے اصولی (Academic) فیصلے کے مجموعی منشا و مقصود پر اگرچہ علماء میں اتفاق رائے نہیں تھا۔(64) سیدھے سادے الفاظ میں اگر کہا جائے تو وہ غیر مسلموں کے نافذ کیے ہوئے غیر مسلم آئین کے تحت رہنے پر مجبور لوگوں کے ذہنوں کو تھوڑا سکون پہنچانا چاہتے تھے۔(65) بہرحال ایسی کوششوں نے انگریزی اسکولوں میں مسلمانوں کے داخلوں پر کوئی قدغن نہیں لگائی اور نہ ہی شاہ عزیز کے بھتیجے محمد اسماعیل (1831-1781) کو انگریزوں کے ساتھ، جب تک وہ طبقے کی مذہبی آزادی میں مداخلت نہ کریں وفاداری کی پالیسی اختیار کرنے کی سفارش کرنے سے روک سکیں۔

شمالی ہندوستان کے کچھ حصوں میں مجاہدین ایک سلگتی آگ سے کھیلے۔ آگ دیکھتے ہی دیکھتے بھڑک کر شعلہ جوالہ بن گئی۔(66) اپنے اسلامی ورثے سے واقف اور اسی ورثے کی وجہ سے انگریزوں سے دوری رکھنے والے یہی لوگ تھے جنھوں نے ان جگہوں پر جہاں وہ کچھ اثر ورسوخ

رکھتے تھے جوش وخروش کا مظاہرہ کیا۔ بہر حال باہر سے دیکھنے پر اپنے وژن کے اسلام کا دفاع مایوس کن نظر آیا ہوگا۔ یہ حقیقت ہے کہ مسلم آبادی کی ایک چھوٹی سی اکثریت کے علاوہ کسی نے کبھی بھی رائے بریلی کے سید احمد کا نہ تو ساتھ دیا نہ پیسہ دیا اور نہ ہی ہندوستانی مسلمان کے عقائد واعمال کے تزکیے کی تبلیغ کی۔(67) ایک دوسری کلیدی وجہ یہ ہے کہ 1863 اور 1865 میں انبالہ اور پٹنہ میں ہونے والے مقدمات اور مشتبہ وہابیوں کی عام تلاش و گرفتاری کا جو سلسلہ چلا اس سے مجاہدین بڑی تیزی کے ساتھ مایوس و ناامید ہوئے۔ اپنے دشمنوں کے مقابلے میں تھوڑے سے بھی مادّی وسائل جمع کرنے میں ناکامی نے بھی ان کے مقدر پر مہر لگادی۔(68)

انگریزوں کے بدامنی کی چنگاریوں کو بجھانے اور کٹر مجاہدین کے پر کترنے کے بعد جو کم جنگ جو لوگ تھے انھوں نے اپنی توانائی کو جنگی مقاصد کے حصول کے بجائے پُر امن اور اقتصادی مقاصد میں لگانا شروع کیا۔ جب ایک بار ایسا ہوگیا تو زندگی کو نئے ڈھنگ اور نئے نہج پر از سر نو ایک مختلف ڈھرّے پر چلانے کی خواہش نے سرکاری آسامیوں پر کام کرنے والے اشرافیہ کے اشتمالی تناظر کو بحال کر دیا۔ ان لوگوں کے لیے اسلام حوالے کا کوئی منجمد نقطۂ نظر نہیں تھا، تغیر پذیر عوامل سے گڑھا ہوا کوئی راسخ مستقلہ (Constant) نہیں تھا۔ کچھ اساسی اصولوں نے عظیم روایت کو لنگر فراہم کیا، انھوں نے اپنی تاویل اور ہر آن بدلتی ہوئی نسبتی اہمیت پر لبیک کہا۔ وہ اچھی جانتے تھے اور یہ ایک ایسا یقین تھا جو ان کے ساتھ ہمیشہ رہا کہ اسلام اکثر معاملات میں امن وصلح کا نقیب تھا ا، فوقیتی گروہ کے رسوم ورواج اور ان کی حدود کے ساتھ تطبیق کو آسان بنانے کا واحد ذریعہ تھا۔ ایسے معاملات معدودے چند تھے جن میں اسلامی اصولوں نے زیادہ سیاسی قوت کی خاطر متشدّد کاروائیوں کی ہمت افزائی کی۔

وہ کیا چیز ہوسکتی ہے جس نے 1857 کے بعد انتقامی کاروائیوں کے باوجود بہت متمول نہیں مگر مستحکم مسلمان خاندانوں کی قوت مدافعت اور ان کی ابھرنے کی صلاحیت کو استحکام بخشا؟ جواب ہے ان کے افکار میں رومانویت کے افزودہ کی شمولیت، تاریخی ماضی کے گن گان اور اسلامی طرز زندگی کی کمال بینی۔ اسلام نے ان کو اور یقیناً ان کے اردگرد کے دوسرے لوگوں کو ایک پائدار ورثہ فراہم کیا۔ ان کے درمیان ایک طرح کا برادرانہ جذبہ بیدار کیا اور ساتھ رہنے والی برادری تک کے لیے ''نیل وہ چاہے نامکمل ہوں'' بنائے۔ ممکن ہے کہ ان میں سے کچھ لوگوں میں کبھی کبھی بے صبری کے

آثار نظر آئے ہوں یا کچھ لوگوں نے مذہب کی پابندیوں کو بہت اہمیت نہ دی ہو مگر اللہ اور اس کے رسول پر ان کا ایمان ان کے وجود و بقاء کا ایک بنیادی عنصر تھا۔ مثالیں بے شمار ہیں مگر صرف چار مثالیں دیتے ہیں۔ ایک مثال ایک مصلح کی، ایک ایک شاعر کی اور باقی دو مشہور اردو ادیبوں کی۔

نذیر احمد نے 1857 کے اوائل میں اپنی نوکری سے استعفیٰ دے دیا وجہ یہ تھی کہ انگریز افسر کو ان کے پان کھانے پر اعتراض تھا۔ انھوں نے اسی پر اکتفا نہیں کی۔ ریٹائرمنٹ کے بعد کی دہائیوں میں انھوں نے دہلی کے کمشنر اور ڈپٹی کمشنر سے تقریباً بیس برس تک ملاقات کرنے سے بھی گریز کیا۔(69) اپنے اس رویہ کی وضاحت کرتے ہوئے انھوں نے کہا کہ وہ نہ تو حکومت کے نمک خوار تھے اور نہ ہی اس کی سرپرستی کے خواہاں۔ کلونیل حکومت کی توصیف کرتے ہوئے انھوں نے اسے ہندوستانی سماج کی ممتاز ترین خصوصیت (کی حامل) قرار دیا لیکن ساتھ ہی یہ بات صاف کردی کہ کلونیل ازم نسلی تفریق پر مبنی عدم مساوات کی تجسیم ہے۔ عدم روشن خیالی نے جو کلونیل ازم کی فطرت میں ہے، جو رکاوٹیں کھڑی کیں انھوں نے ناراضگیاں اور تلخیاں پیدا کیں۔ ملکہ وکٹوریہ کی ایک مسرور و مطمئن اور شکر گزار رعایا کی حیثیت سے انھوں نے اپنی زندگی کو فارسی کے اس شعر سے بیان کیا

نہ بر اشترے سوارم۔ نہ چو شتر زیر بارم

نے خواجۂ رعیت نہ غلامِ شہر یارے

(نذیر احمد: لکچروں کا مجموعہ جلد اول، صفحہ 242)

نسل پر اس توجہ نے سیاسی انگریز کمیونٹی کے استثنیٰ کے خطوط کو مزید پیوستہ اور واضح کر دیا۔ دوسری مثال سید احمد کی ہے۔ بجنور کے ڈسٹرکٹ کلکٹر شیکسپیر کی جان بچانے کے صلے کے طور پر انھیں جہاں آباد میں ایک باغی تعلقدار کی ریاست کی پیش کش ہوئی۔ حالی نے ان کا حوالہ دیتے ہوئے بتایا:

''جب ہمارے دوست مرحوم شیکسپیر نے جن کی مصیبتوں میں ہم اور ہماری مصیبتوں میں وہ شریک تھے بعوض اس وفاداری کے تعلقہ جہاں آباد جو سادات کے ایک نامی خاندان کی

ملکیت اور لاکھ روپے سے زیادہ مالیت کا تھا مجھ کو دینا چاہا تو میرے دل کو نہایت صدمہ پہنچا، میں نے اپنے دل میں کہا کہ مجھ سے زیادہ کوئی نالائق دنیا میں نہ ہوگا کہ قوم پر تو یہ بربادی ہو اور ان کی جائداد لے کر تعلقہ دار بنوں، میں نے اس کے لینے سے انکار کیا اور کہا کہ میرا ارادہ ہندوستان میں رہنے کا نہیں ہے ..... جو حال اس وقت قوم کا تھا مجھ سے دیکھا نہیں جاتا تھا۔ چند روز میں اسی خیال اور غم میں رہا۔ آپ یقین کیجیے کہ اس غم نے مجھے بڈھا کر دیا اور میرے بال سفید کر دیے۔'' (71)

(حالی حیات جاوید، صفحات: 56-55)

مگر یہ کافی نہیں تھا۔ اگر چہ سید احمد کو اپنے علی گڑھ کے منصوبے کو زندہ رکھنے کے لیے حکام سے دوستی رکھنا پڑتی تھی اور ان کی خاطر مدارات بھی کرنا ہوتی تھی مگر انھوں نے کالج کے معاملات میں ان کی مداخلت کو کبھی برداشت نہیں کیا۔ عام طور پر پیش کی جانے والی اپنی چاپلوسی اور خوشامد کی شبیہہ کے برعکس انھوں نے 1881 میں اپنے ایک دوست کو بتایا:

''ہم ہندوستانیوں کی تمام مجلسیں بے جان ہیں یا تو ان میں کچھ کام نہیں ہوتا یا کسی یورپین افسر کے ہاتھ فروخت ہو جاتی ہیں۔ یہ قوت ہم میں نہیں ہے کہ ہم اپنا کام اپنی رائے اور اپنی قوت سے چلائیں۔ ہم سے اور مسٹر کیمپسن صاحب ڈائریکٹر پبلک انسٹرکشن سے نہایت ناموافقت تھی۔ ملاقات اور صاحب سلامت بھی نہ ہوتی۔ ہمارے تمام کاموں کے وہ برخلاف تھے سبب صرف یہ تھا کہ ان کی خواہش تھی کہ سین ٹیفک سوسائٹی اور مدرستہ العلوم ان کے قبضے میں ہو اور ہم صرف ان کے ہاتھ میں بطور ایک آلہ ہوں۔ ہم نے (انھیں) نہایت استدلال سے کسی بات میں دخل نہیں دینے دیا اور خود آپ اور اپنی رائے سے اور اپنے مقاصد (کے لحاظ) سے کام چلایا۔ اور میں اپنے دوستوں کو کئی دفعہ بطور وصیت کہہ چکا ہوں کہ

میرے بعد مدرسۃ العلوم کا جو کچھ حال ہو سو ہو مگر ایسا نہ کرنا کہ (مدرسہ) قوم کے ہاتھ سے نکل کر اور لوگوں کے قبضے میں چلا جائے۔ بری طرح یا بھلی طرح ہماری قوم ہی اس کی چلانے والی ہو۔ "(72)

(مکتوبات سر سید جلد دوم صفحات 2-121 مرتب اسماعیل پانی پتی۔مجلس ترقی ادب (لاہور)

مورخین کی جمع کی ہوئی ایسی تمام مثالیں ہیں مگر ان کی حقیقی اہمیت کو سمجھنے کے لیے ان کی تاویل شاید ہی کبھی ہوئی ہو ایک غالبؔ ہی کے رویے کو لے لیجیے۔

جنوری 1842 کو حکومت ہند کے سکریٹری جیمس تھامسن نے جو بعد کو 1843 سے 1853 تک نارتھ ویسٹرن پراونس کے لفٹنٹ گورنر بھی رہے، دلی کالج میں فارسی کے استاد کی ایک آسامی پر تقرری کے لیے امیدواروں کا انٹرویو لیا۔ غالبؔ جنھیں انٹرویو کے لیے بلایا گیا تھا اپنی پالکی میں بیٹھ کر کالج آئے۔ تھامسن کو اطلاع دی گئی اس نے فوراً ان کو بلانے کے لیے آدمی بھیجا۔ مگر غالبؔ روائتی استقبال کیے جانے کی توقع میں باہر ہی کھڑے رہے۔ کچھ دیر بعد سکریٹری کو تاخیر کا سبب معلوم ہوا وہ یہ بتانے کے لیے کمرے سے باہر آئے کہ انھوں نے غالبؔ کا ان کی حیثیت کے مطابق باقاعدہ استقبال کیا ہوتا اگر وہ گورنر کے دربار میں آئے ہوتے۔ "اس وقت چوں کہ آپ نوکری کی تلاش میں آئے ہیں میں آپ کا اس طرح روائتی استقبال نہیں کرسکتا ہوں۔" شاعر نے کہ جو اپنے آپ کو ہندوستان کے اشرافیہ میں شمار کرتا تھا جواب دیا "میں سمجھتا تھا کہ حکومت میں کوئی عہدہ میرے وقار میں اضافہ کرے گا نہ کہ یہ اس میں بھی تخفیف کردے گا جو مجھے اس وقت حاصل ہے۔ تھامسن نے کہا "میں قاعدوں کا پابند ہوں۔" پھر مجھے امید ہے کہ آپ مجھے معاف کردیں گے" غالب نے کہا اور وہاں سے واپس آگئے۔(73)

ذکاءاللہ کا کیریر بھی ایک قسم کی ابھرنے اور جانبر ہونے کی صلاحیت کا انکشاف کرتا ہے۔ جو بعض لحاظ سے ان کے سلسلے میں انوکھی بات لگتی ہے۔ شعبۂ تعلیم کے ایک افسر کی حیثیت سے دہلی دربار میں حاضری دیتے ہوئے انھوں نے اعتراف کیا کہ اس وقت ایک بدیسی حکمران کے سامنے جھکتے ہوئے انھوں نے سبکی محسوس کی تھی۔ اسپین میں مسلمانوں کی حکومت کا ذکر کرتے ہوئے کہ جب قرطبہ علم و نور کے ایک مرکز کی طرح طلوع ہوا تھا انھوں کہا۔ "ہم یورپ سے اپنے اس قرض کا کچھ

معاوضہ طلب کر رہے ہیں جو ہمارے اس سلوک کا تم پر واجب ہے جو عہد وسطیٰ (Middle Age) میں ہم نے تمھارے ساتھ کیا تھا۔ آکسفرڈ اور کیمبرج کے طالب علم ریاضی اور سائنس ہم سے سیکھنے کے لیے اسپین جایا کرتے تھے آج اس کے بجائے ہم تمھارے پاس آتے ہیں۔'' بے شک اسلام نے کرسچن اور رومن روایات کے متبادل کے طور پر اپنے آپ کو پیش کیا اسلامی نظام یورپ کے مقابلے میں بے پناہ متمول زیادہ توانا اور دانش ورانہ لحاظ سے زیادہ نفیس تھا۔ ان کی اور نذیر احمد کی فصیح و بلیغ توصیف۔نے پڑھنے والوں کو یقین دلایا کہ ان کی تعلیمی اور اقتصادی بدحالی اور ان کا پچھڑا پن اسلام کی وجہ سے نہیں بلکہ ان سماجی اور معاشی حالات کی وجہ سے ہے جن میں وہ گھرے ہوئے ہیں۔ اینڈریوز نے اس میں اضافہ کیا ''ایسے فقرے میں لطفِ مزاح سے کچھ زیادہ تھا اس میں اس سچائی کا اعتراف تھا کہ علم ایک عالمی سرمایہ ہے جو سب کے فائدہ کے لیے ابھی ایک نسل کے قبضے میں ہے ابھی دوسری نسل کے قبضے میں۔(74)

دہلی کے ممتاز اور مقتدر مسلمان خاندانوں سے واقف اینڈریوز جیسے شخص کے لیے یہ بات بالکل صاف ہوگی کہ ان ہی خاندانوں نے ماضی کی اعلیٰ قدروں کو ان کہانیوں کے ذریعے زندہ رکھا جو بچوں کو سنائی اور پڑھائی گئیں خصوصاً ماؤں کی زبانی۔(75) اور اس طرح ان لوگوں نے نادانستہ اور اکثر روایات کی حدود میں رہتے ہوئے ثقافتی اور دانش ورانہ تانے بانے کو ثابت وسالم رکھا۔ بعض دوسرے عوامل کی معاونت سے ان لوگوں نے اردو بولنے والے اس اشرافیہ کی انسان دوستی کو برقرار رکھا جس نے تخلیق کیے جانے والے اور خصوصاً دلی کالج میں تخلیق کیے جانے والے اردو ادب میں اپنا ایک مقام بنالیا تھا۔ اس موضوع پر آگے مزید بات ہوگی۔

مختلف طریقوں اور مختلف اداروں جیسے مسجدوں اور روائتی مدرسوں کے ذریعے برقرار رکھی جانے والی، اُبھرنے اور جانبر ہونے (اسے بددماغی، نخوت یا غرور پر محمول نہیں کرنا چاہیے) کی صلاحیت نے دہلی کے جاندار اور دانش ورانہ ماحول میں بیّن اظہار پایا۔ ہمارا اگلا نکتہ یہی ہے۔ 1883 میں ایجوکیشن کمیشن سے قبل سید احمد نے اپنے ہم وطنوں کے اس غرور، خود پسندی اور تعصب کا ذکر کیا جس نے ان لوگوں کو خود اپنے ادب مافوق الطبیعات فلسفے اور اپنی منطق کی دلجوئی اور ناز برداری میں غیر ضروری حد تک ملوث کر دیا۔ ان کے بعض نظریہ سازوں نے فلسفۂ اخلاق کو ایک مخصوص شکل دی اور اس کی بنیاد ان مذہبی اصولوں پر رکھی جن کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ یہ قطعی اور حکمی

ہیں۔اس صورت حال نے جیسا کہ انھوں نے سوچا یورپین سائنس اور ادب کی ضرورت کو ختم کر دیا ہے۔(76) سید احمد کی بڑے ذوق وشوق سے لکھی ہوئی اور عمدہ ڈھنگ سے مصور کی ہوئی تصنیف ''آثار الصنادید'' کے پہلے ایڈیشن میں ایک باب کامیاب ترین اور ممتاز روایتی دانش وراشرافیہ پر ہے۔سید احمد نے یہ کہہ کران کی توصیف کی:

> اس (شہر) کے لوگ دنیا کے کسی دوسرے ملک میں اپنا ثانی نہیں رکھتے یہاں کا ہر فرد اپنے اندر ہزاروں خوبیاں رکھتا ہے۔ ہر شخص بے شمار فنون کا ایک گلدستہ ہے ان میں ہر شخص نے اپنے آپ کو علم کے حصول اور تصنیف (وتالیف) کے لیے وقف کر رکھا ہے۔ اگر کسی ایک پہلو کا ذکر کیجیے تو اخلاقیات ان کے کردار میں گویا جبلی طور پر رچی بسی ہے۔ اخلاقیات کے موضوع پر ہزاروں کتابیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ پھر بھی یہ (اسکالرز) منکسر مزاج اور دوسروں کا لحاظ رکھنے والے ہیں۔ دوستی کے لیے ان کا احترام الفاظ میں بیان نہیں کیا جاسکتا۔ یہ لوگ رشک وحسد کے جذبے سے یکسر پاک ہیں اور ان کے دلوں میں کسی کے لیے نہ کوئی نفرت ہے اور نہ ہی انھیں کسی سے کوئی گلہ ہے۔'' (77)

نذیر احمد نے ''خوداری'' کو اصلِ زندگی، تمدن کی علامت اور اسلام کا بنیادی اصول کہہ کر فوقیت عطا کی۔آدمی خود اپنے آپ کو جب اس سطح تک اٹھا کر جہاں وہ اپنی غیرت مندی اور خودداری کو ایک خوبی اور ایک اثاثے میں تبدیل کر لیتا ہے تو سماج کو توانائی اور ابھرنے کی قوت میسر ہوتی ہے۔وہ اقدار کو تحفظ بخشتا ہے وراثتوں کو بقا فراہم کرتا ہے اور غلامی کے جوئے کو اتار پھینکنے کے جذبے سے سرشار ناانصافیوں اور زیادتیوں سے نبرد آزما ہونے کی ہمت وجرأت سے سرفراز کرتا ہے۔اس لحاظ سے خوداری ایک ذاتی اور اجتماعی خوبی کی حیثیت سے نذیر احمد کے اخلاقی فلسفے اور ان کے وسیع تر عالمی نقطۂ نظر کا جز ولاینفک بن جاتی ہے۔اپنے موقف کو صحیح ثابت کرنے کے لیے وہ بیچ میں اسلام کو لاتے ہیں، اسلام وہ واحد مذہب جو فرد کو وقار اور اس کی خوداری کو انتہائی اہمیت دیتا ہے۔وہ ذوق کا حوالہ دیتے ہیں۔ (78)

آدمیت سے ہے بالاتر آدمی کا مرتبہ

پست فطرت وہ نہ ہو گر پست قامت ہو تو ہو

مختصراً یہ ہے کہ 7 ستمبر 1803 کو دہلی میں لارڈ لیک کے داخلے نے اگر چہ کچھ لوگوں کی دنیا کو تتر بتر کر دیا، مگر سید احمد، ذکا اللہ اور نذیر احمد کو یقین تھا کہ ان کا زمانہ اخلاق اور دانش وری کی خستگی اور درماندگی کا نہیں تھا۔ ان کی جیسی چند آوازیں اور تھیں جو چہار سمت محیط سناٹے میں پکار پکار کر صحت مند سرگرمیوں دانش ورانہ توانائی اور خوشحالی اور تمول کا پیغام دے رہی تھیں۔ اس سب سے شاید ان لوگوں کی تحریروں میں رچے بسے اور رواں دواں اعتماد کی بھی وضاحت ہوتی ہے۔

کلونیل ہندوستان میں مسلمان ہونا

1820 اور 1826 کے درمیان زیادہ اور بڑے قطعہ آراضی پر کاشت کا ہونا اور زرعی پیداوار کی مختلف اقسام کی معتدبہ برآمد کے پیش نظر ایسا لگتا ہے کہ دہلی خوشحال ہوئی۔ (79) اگر چہ شہری منظر نامے میں شدید عدم مساوات نمایاں خصوصیت رہی۔ 1830 اور 1850 (80) کے درمیان جب نام نہاد انگریزی امن قائم ہوا تھا اس وقت اندرون شہر افراط، زیادہ لگان اور زیادہ ٹیکس کی وصولی اور ترقی کرتی ہوئی تجارت خصوصاً نمک کی تجارت (81) کی تصدیق ادیب بھی کرتے ہیں۔ 1857 کے ہنگاموں سے کچھ ہی پہلے نذیر احمد ان پنجابی مسلمانوں کے تمول کا ذکر کرتے ہیں جنھیں شرفاء نودولتئے سمجھتے تھے۔ (82) بعض دوسرے لوگ تھے جنھیں روزانہ کے باہمی رابطوں اور ایک دوسرے کے لیے مخلصانہ جذبات کی موجودگی میں مختلف مدراج کی ایک تہذیب وشائستگی ملی جسے بالآخر جدیدیت کا سیلاب اور اس کی تیزی اپنی رو میں بہالے گئی۔ (83) مختلف فرقوں اور مختلف ذاتوں کے کاروباریوں اور تاجروں خصوصاً کھتریوں نے میلوں ٹھیلوں کی سرپرستی کی مال دار جینیوں نے 1790 اور 1829 کے درمیان مذہبی عمارتوں اور رفاہ عام کی سہولتوں پر پچیس لاکھ روپوں سے زیادہ رقم خرچ کی۔ (84) چوں کہ سماجی سیاسی نظام کا قدیم پرانے اشراف امراء پر

انحصار بہت کم تھا اس لیے وکیلوں استادوں اور انتظامیہ کے لوگوں نے اشتراک و تعاون کی نو بہ نو راہیں نکال لیں۔ غالبؔ کے حریف ذوقؔ نے اگرچہ کہا:

گرچہ ہے ملک دکن میں ان دنوں قدرِ سخن
کون جائے ذوقؔ پر دلی کی گلیاں چھوڑ کر

مگر کچھ حکماء علماء شاعر، ادیب اور تخلیقی فن کار تلاش معاش میں سرگرداں تھے۔ بہر حال یہ یک طرفہ عمل نہیں تھا۔ اودھ کے قصبات کے ان کے ہم پلہ و ہم مرتبہ لوگوں نے مختلف محرکات کی بناء پر دہلی کا رخ کیا اور کلچر اور دانش وری کو از سر نو زندہ کیا اور اس میں نئی روح پھونکی۔ اسی لیے مذہبی اور سیکولر تعلیم کا اتنا فروغ ہوا جتنا کہ پچھلی صدی میں ہوا تھا۔(86) 1857 سے قبل مولانا فضل امام اور ان کے بیٹے فضل حق خیر آبادی نے روایتی علوم میں رہنمائی کی۔ مولانا فضل حق ایک ہمہ جہت عالم تھے۔ اودھ کے جوڈیشنل کمشنر کے مطابق ''وہ ہمیشہ ایک قابل ذکر اور معروف آدمی رہے۔'' بہت سے لوگ جنھوں نے انھیں پہلے کبھی نہیں دیکھا وہ اپنی زندگی بھر مولانا فضل حق کے بارے میں سنتے رہے۔ منیر شکوہ آبادی (80-1814) جو خود بھی انڈمان میں جلاوطن کیے گئے تھے مولانا کو علم کا خزانہ کہتے ہیں۔ ایک اور ادیب سینہ بہ سینہ علوم میں ان کی اکملیت کا ذکر کرتے ہوئے ''گلزار ابراہیم'' کو ان کی شاعری اور صلاحیتوں کا ثبوت مانتا ہے۔(87) دوسرے معاشروں کی طرح دہلی میں بھی ایک خواندہ سماج کی روائتیں زمان و مکان کی وسعتوں میں، حقیقی یا خیالی متون کی شکل میں ایک ہم آہنگی اور ربط قائم رکھتی ہیں اور انھیں ایسے سانچوں میں ڈھال دیتی ہیں کہ ان کو ذخیرہ بھی کیا جا سکے اور ان کی نشر و اشاعت بھی کی جا سکے۔(88) علمیت اور اسکالرشپ، تاریخ کی واقفیت کا مظہر تو ہوتی ہی ہے ساتھ ہی فلسفے اور اخلاقیات اور قانون سے اس کی واقفیت کچھ کم نہیں ہوتی۔ اس عہد میں شائع ہونے والی کتابوں اور مضامین کے انبار ہیں تجزیے اور تنقید کے بعض ہیرے موتی ہیں، اس لحاظ سے دہلی اپنے مجوزہ مثالی نصب العین کے چیلنج کا مقابلہ کرنے کے لیے ہر طرح تیار تھی۔

ترقی و اختراع سب سے زیادہ نمایاں طب یونانی میں تھی۔ حکماء اور طبابت کا کام کرنے والے افراد کے لیے تردد کی کوئی وجہ نہیں تھی۔ ان لوگوں نے اوزانی، شفائی خان، علوی خاں اور محمد شریف

خان کی قائم کی ہوئی روائتوں کی پیروی کی۔ (89) دہلی میں 130 یونانی طبیب اور دوسرے بے شمار طبابت کرنے والے تھے۔ (90) غالب نے، جن کے ہم عصر شاعر اور حکیم مومن کو گلہ تھا کہ اچھے معالج کافی نہیں ہیں، حکیم امام الدین کا ذکر کیا ''تشخیص کی مہارت میں جن کا کوئی ثانی نہیں تھا'' احسان اللہ خاں کے بارے میں انھوں نے کہا کہ وہ ''علاج کے معاملے میں بلاشبہ جینیئس تھے، انھوں نے محمود خاں، منجھلے، اور قدیم اور گہرے دوست حکیم غلام نجف خاں کی تعریف کی۔ (91) عبدالحلیم شرر نے اس پیشے کے لوگوں کی تعریف کی مگر دہلی والوں کی طرف سے وہ کچھ پریشان رہتے تھے کہ جنھوں نے ویدک علاج اور انگریزی ادویہ کو اپنے نظام سے اچھی طرح مطابقت دیے بغیر استعمال میں لانا شروع کر دیا تھا۔ ان کو خوف تھا کہ یہ رجحان بالآخر طبی سائنس کے لیے نقصان دہ ثابت ہوگا۔ ان کی لکھنوی شخصیت کا اظہار ان کے اس قول میں ہوا کہ لکھنؤ کے خاندان خصوصاً حکیم یعقوب اور تکمیل الطب کالج نے ''مسلم سائنس کو بچانے اور فروغ دینے کی ہر کوشش کی۔ ان کے طبی نظام نے اصل سائنس سے کبھی تجاوز نہیں کیا۔ (92)

دینی تنازعات میں الجھے بغیر علم ہر سمت میں پھیلا۔ ''جہاں مُلّا مسجد کا رُخ کرتا ہے علماء (پڑھے لکھے لوگوں) نے دہلی میں جمع ہونا شروع کیا۔'' مولوی کریم الدین (21-1879) نے کہا۔ مولوی صاحب پانی پت سے قسمت آزمانے دہلی آئے تھے اور 1840 میں انہوں نے دلی کالج میں کام شروع کیا تھا۔ (93) وہ جلدی ہی دہلی کے علمی حلقوں میں مقتدر و ممتاز حیثیت اختیار کرتے گئے۔ دو دہائی قبل 1810 میں جب غالب دہلی پہنچے اس وقت مذہب میں روایت پسند اور اساسی مصلحین زبردست نبرد آزمائی میں مصروف تھے۔ (94) جہاں ان کی ملاقات ایسے لوگوں سے ہوئی ''جن کی طرح کے لوگ دہلی کی سرزمین کیا سارے ہندوستان کی سرزمین پھر کبھی پیدا نہیں کرے گی۔'' (95) ان لوگوں نے انھیں دہلی کے پچھلے نشاۃ ثانیہ اکبر اور شاہجہاں کے عہد زریں کی یاد دلادی۔ (96)

بحیثیت مجموعی شاعری جاندار تھی اور تخلیقی ''شاہ سے لے کر گدا تک شاعری کے شوق میں مبتلا تھا۔'' کریم الدین جنھوں نے ۱۹ ویں صدی کو شاعری کی سنہری صدی کہا تھا اظہار خیال کیا۔ (97) یہ دعوے مبالغہ آمیز تھے۔ لیکن لکھنؤ کے علاوہ ادبی اور ثقافتی سرگرمیوں کا مرکز دہلی ایسے عالم فاضل اسکالروں کا اپنا خزانہ رکھتا تھا جن کی تخلیقات ذوق وشوق اور تندہی سے پڑھی جاتی تھیں، ذہین اور

طباع مزاح نگار تھے، باہنر شاعر اور موسیقار تھے (جدول 2.1) 1857 سے قبل دانش وری اور ثقافت کے اُفق پر یہ لوگ چھائے بچھائے ہوئے تھے مگر اس افراتفری کے فوراً بعد ان جیسے لوگوں کے لیے فکر و خیال کا ہراول ہونا دشوار ہوگیا کہ حالات انتہائی نا مساعد تھے۔ پھر بھی قابل ذکر استثنیٰ تھے جیسے سید احمد ذکا اللہ اور نذیر احمد۔ یہ لوگ پڑھے لکھے ہونے کے علاوہ دہلی کے نشاۃ ثانیہ کے مثالی نمونے بنے۔

شبلی نعمانی (1914-1857) نے جو عظیم بغاوت کے سال میں پیدا ہوئے تھے بہت صحیح طور پر سید احمد کے دہلی کے ان ابتدائی دنوں کو یاد کیا جب ہر شخص نے اشراف سے لے کر عام آدمی تک نے اچھی نظم اور اچھی نثر کا ذوق پیدا کرلیا تھا۔ اسی لیے اس بات پر حیرت نہیں ہوتی کہ سید احمد نے ایک ایسے شہر کو چھوڑنے سے انکار کردیا جہاں اہل علم کی اتنی فراوانی تھی۔ (98) حقیقت یہ ہے کہ مستقبل کے علی گڑھی مصلح کے پاس دونوں دنیاؤں کے بہترین عوامل تھے۔ صدرالدین اور غالب جیسے عظیم دانش وروں کے سائے میں پلنے والے سید احمد نے اپنا زیادہ وقت دلی کالج کے پروفیسر بیدل کے معتقد مولوی امام بخش صہبائی اور اینڈ ریوز کے مطابق ''دہلی نشاۃ ثانیہ کے عظیم ترین ہیروز (99) کی معیت میں گزارا . . . . دونوں نے ان کی ابتدائی تحریروں کے لیے تحریک بخشی۔ 1846 سے 1854 تک جب وہ دہلی میں تھے امام بخش نے آثار الصنادید، لکھنے میں سید احمد کی مدد کی ''آثار الصنادید'' سید احمد کی وہ کتاب ہے جس پر انھیں 1864 میں رائل ایشیاٹک سوسائٹی فیلوشپ ملی۔ (100) دسمبر 1865 میں فرانسیسی خاورشناس گارساں دتاسی (1878-1794) نے اپنے ایک لکچر میں انھیں دلی کالج میں فارسی کا ممتاز استاد اور حدایقۃ البلاغہ، جیسی کئی اہم کتابوں کا مصنف قرار دیا (101) ریاست اور سماج کے مذہب سے قریبی تعلق کی بات امام بخش سے، جن کی قابلیت کو دیکھ کر دور دراز کے طالب آتے تھے، زیادہ زوردار طریقے پر اور کسی نے نہیں کہی۔ ان کے کام اگرچہ کمیت میں بہت نہیں ہیں مگر کیفیت کے اعتبار سے اعلیٰ ترین ہیں۔ گارساں دتاسی نے امام بخش کی صرف تحریروں کا ہی ذکر نہیں کیا، انھوں نے ان کے روایتی لباس کی طرف بھی اشارہ کیا اور ان کی لمبی (لال) داڑھی اور چہرے پر دانوں کے نشانوں کا بھی تذکرہ کیا۔ (102)

ماہرین کے درمیان زمانے اور وقت کی حدود سے ماورا تنازعات جو بھی رہے ہوں مگر اردو شاعری ماضی کے رسوم و قیود کے بندھنوں سے محفوظ رہی۔ (103) 1893 میں ''مقدمہ'' لکھتے

ہوئے حالی بتاتے ہیں (104) کہ لکھنؤ کی شاعری کے مقابلے میں دہلی کی شاعری نے کس طرح اپنے آپ کو زبانی شدائد اور خیال آفرینیوں کے سیلاب کے حوالے کم ہی کیا۔ (105) شبلی سرسید کی نثر پر غالب کے پرتو کی نشاندھی کرتے ہیں خط کو مکالمہ بنانے کی ان کی صلاحیت کا ذکر کرتے ہیں اور ان کی انسانی جذبات کی موثر عکاسی اور واقعات کے بیان میں جان ڈال دینے کی قابلیت پر اظہار خیال کرتے ہیں۔ ان کی مثال کی پیروی کرتے ہوئے سید احمد نے اردو کو ان بندھنوں سے آزاد کیا جو اسے جکڑے ہوئے تھے۔ فارسی ادب پر اپنے ضخیم مطالعے میں عظیم فارسی شعراء کا ذکر کرتے ہوئے شبلی ان کے اظہار اور ان کی پیش کش کو کبھی اس میدان میں اور کبھی اس میدان میں ناکافی سمجھتے ہیں اس کے برعکس سید احمد اخلاقیات سیاست اقتصادیات اور فطرت کے وسیع تر کو زیر بحث لاتے ہیں اور بڑی چابک دستی مشاقی اور حسیت کے ساتھ لاتے ہیں۔ (106)

اگر چہ لکھنؤ میں پیدا ہونے والے رجب علی بیگ سرور (1867-1786) نے شاہجہاں آباد میں بولی جانے والی اردو کا مذاق اڑایا تھا مگر پھر بھی دہلی نے بڑا معیاری نثری ادب پیدا کیا۔ (107) آج کی اردو نثر یا اس کے نئے انداز کی ''شرر نے کہا'' ابتداء دہلی سے ہوئی اور ہم پر اس کا یہ احسان ہمیشہ رہے گا۔'' انھوں نے خاص طور پر غالب سید احمد اور محمد حسین آزاد کی تحریروں کے سیدھے سادے اسٹائل کے مقابلہ اہل لکھنؤ کی مقفع مسجع تحریروں سے کیا۔ (108) سید احمد کے بعض قریبی دوستوں نے خصوصاً محسن الملک (1907-1837) نے اردو نثر کو ان تبدیلیوں کی تفسیر میں بڑے موثر ڈھنگ سے استعمال کیا جن تبدیلیوں کو جدید اسلام کو سماجی اور ثقافتی تغیرات کے شانہ بہ شانہ رہنے کے لیے قبول کرنا چاہیے۔

دلی کی آخری شمع کے گل ہونے سے زندگی ختم نہیں ہوئی۔ (109) اس سے تو شاید زندگی کا آغاز ہوا۔ دلی کی آخری بہار انجام کی علامت نہیں تھی اس نے تو ایک نئے عہد کی بشارت دی۔ اسلام کے جزر نے جو حالی کی ''مدوجزر اسلام'' کا موضوع ہے ان لوگوں کی فکر میں ایک ڈرامائی عنصر کی عکاسی کی، جو ایمپائر کے زیاں سے دل برداشتہ ہونے کی وجہ سے اپنے عقیدے کو کہ وہ کیا تھے اور پھر سے وہی ہونے کے امکان کی علامت سمجھ کر اس سے اور زیادہ غیر متزلزل طریقے سے لپٹ گئے۔ حالی بہر حال اتنا ہی جانتے تھے جتنا کہ دوسرے لوگ۔ اگر چہ انگریزوں نے ثقافتی اور مذہبی خدشات کو بڑھایا مگر وہ زندگی کے معمول کی رفتار اور اس کے آہنگ کو بگاڑ نہ سکے۔

جدول 2.1: دہلی میں روایتی مسلم اشرافیہ۔ 1853-1803

	اقسام حیثیت و وقار کے اعتبار سے	تعداد	آمدنی کا ذریعہ
1	مشائخ (مسجدوں میں مقیم)	18	مغل بادشاہ، شہزادوں، امراء کی طرف سے ماہانہ وضائف اور عوام کے نذرانے
2	رسول شاہی (تارک الدنیا، سارے جسم کے بال صاف کر دیتے تھے)	4	عوامی خیر خیرات
3	مجذوب، (تارک دنیا، تمام علائق دنیاوی سے پاک	8	عوامی خیر خیرات
4	علمائے کرام (اطباء)	12	مغل بادشاہ شہزادوں امراء اور تعلقہ داروں کے ملازم، پیشہ وارانہ خدمات کی فیس
5	علمائے دین	29	مغل بادشاہ، شہزادوں، زمین داروں، امراء کے وضائف مدرسوں کے اوقاف، طالب علموں کے نذرانے، کچھ انڈیا کمپنی کے تنخواہ دار تھے۔
6	قراء وحفاظ	5	مغل بادشاہ، شہزادوں امراء زمین داروں کے وضائف کچھ وظیفہ ایسٹ انڈیا کمپنی کی طرف سے
7	شعراء	17	مغل بادشاہ، شہزادوں، امراء زمینداروں کے وضائف کچھ وضائف ایسٹ انڈیا کمپنی کی طرف سے

8	خطاط	1+10 ہندو	پیشہ وارنہ خدمات کا معاوضہ
9	آرٹسٹ	4	شاہی خاندانوں اور امراء کے تفویض کئے ہوئے کاموں کا معاوضہ
10	موسیقار	ہندو +1	مغل بادشاہ، شہزادوں، شاہی خاندانوں کے اراکین کے وضائف اور تقریبات کے موقعوں پر اعانت

ماخذ: حفیظ ملک، سر سید احمد خان: صفحہ 39

اردو کے عظیم شاعر میر تقی میرؔ اپنے عہد کے سیاسی رستخیر میں پھنسے اور یہ شکایت کی۔

''اگر چہ رواج تو اب معدوم ہے۔ لیکن پھر بھی ایام رفتہ میں دوست بیٹھیں گے اور شب و روز ایک دوسرے سے باتیں کریں گے۔'' 19 ویں صدی کے نصف آخر میں قدیم تہذیب کے باقیات سلامت تھے اور واقعی مستحکم تھے۔ لوگوں سے ملنا جلنا بشمول پنجاب سے نو وار کھتری اور جین تاجروں اور کاروباریوں سے ملاقاتیں ایسا عام سماجی چلن تھا جس میں کسی اتفاقی حادثے سے ہی خلل پڑ سکتا تھا۔ علم کی سرحدوں کی روز افزوں وسعت کے ساتھ ساتھ دوسرے تہذیبی مراکز سفر کی سہولتوں اور مواصلات کی آسانیوں کی وجہ سے دوستیاں اور ادبی لین دین صرف شہر کی حدود میں ہی نہیں بلکہ اس سے بھی آگے بڑھا:

> ''ہر شام ذکا اللہ، نذیر احمد اور 1865 میں قائم ہونے والی ایک ادبی اور تہذیبی ایسوسی ایشن دہلی سوسائٹی کے روح رواں پیارے لال آشوب (1814-1838)(110) پبلک لائبریری پر جمع ہوتے۔ ان میں سے ایک کوچہ چیلان سے آتے اس محلے کا تعلق امام بخش صہبائی، ذکا اللہ اور سید احمد کے خاندانوں سے تھا۔ (111) دوسرا دریبہ سے آتا اور تیسرا کھاری باولی سے، یہ اپنے تاریخ دانوں، ماہرین معاشیات شاعروں، ادیبوں اور صحافیوں کا دہلی کا ''بلومس بری'' گروپ یا ''میمو آئر

کلب" (1920 میں بنیاد پڑی) تھا۔ اس ادبی حلقے کے مختصر ہونے پر شبہہ نہیں کیا جاسکتا مگر اس حیثیت سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان لوگوں نے نہ تو اسٹائل کو بہت گلے لگایا اور نہ ہی اختراع وجدت کو ناپسند کیا۔ اور نہ اس معاملے میں کسی کی دل شکنی کی۔ اینڈریوز نے کہا کہ لائبریری میں ان (ذکا اللہ) کے گرد جمع ہونے والے معزز بزرگوں کے اس حلقے سے زیادہ دانش ور حلقہ سارے شمالی ہندوستان میں ڈھونڈنا مشکل تھا۔ یہ لوگ ہر ملک کے لوگ تھے اور جب تک یہ حلقہ رہا اس وقت تک کسی بھی متنازعہ فیہ مسئلے میں لبرل افہام وتفہیم ممکن تھی۔" (112)

اس تصویر میں رنگ شاید زیادہ شوخ ہو گئے ہوں مگر یہ اس فخر اور وفاداری کے احساس کی صحیح نشاندھی ضرور کرتی ہے جیسے مندرجہ ذیل میں پیش کیا گیا ہے:

"شمس العلماء منشی ذکا اللہ ہر شام چھ بجے کوچہ چیلان میں اپنے گھر سے کمپنی باغ میں ٹاون ہال کے لیے نکلتے بتاشوں والی گلی سے مولوی نذیر احمد دریبہ سے پیارے لال اور مولوی ضیاء الدین بھی اسی جگہ آجاتے۔۔ اس شام منشی ذکا اللہ، مولوی نذیر احمد کے گھر زرا جلدی آگئے۔ میں ایک رشتے دار اور ایک شاگرد کی حیثیت سے زیادہ وقت مولوی نذیر احمد کے ساتھ گزارتا تھا اس شام میں نے ان لوگوں کو محو گفتگو پایا، اسی وقت اتفاق سے مولانا آزاد آگئے مولوی نذیر احمد کے پاس ایک وکٹوریہ تھی جسے وہ باہر آنے جانے میں استعمال کرتے تھے ہم تینوں اپنے چھوٹے سے سفر پر نکلے۔ کھاری باؤلی میں ہم حالؔی سے ملے۔ مولانا آزاد نے ضد کی اور وہ بھی ہمارے ساتھ ہو گئے شاعری پر بات ہونے لگی۔ اس گفتگو میں ذوقؔ اور غالبؔ کا موازنہ بھی شامل تھا۔" (113)

جن لوگوں کا ذکر اوپر ہوا ان میں سے ہر شخص پڑھے لکھے افراد کی صحبت کا تمنائی اور متلاشی تھا۔ ایسے افراد کی اگفتگو میں ان لوگوں کو لطف آتا تھا ان لوگوں نے اس ماحول میں جسے وہ بہت قریب سے جانتے تھے سیاست، ادب اور سماجی اصلاح کے اہم اور عظیم موضوعات تحقیق کیے ریلوں اور، ڈاک

کے اچھے اور تیز رفتار وسائل کی مدد سے ان لوگوں نے دہلی کو نئے نقطۂ ہائے نظر نئے رجحانات اور نئے طرز و انداز کے تبادلے اور لین دین کا ایک فعال اور پر جوش مرکز بنا دیا۔ ان کی زندگیاں اس مفروضے پر مبنی تھیں کہ دوستی اور رفاقت ہی جوہر حیات ہے۔

اور چیزوں کے علاوہ دہلی نے ان گرما گرم اور اہم مباحثوں کے ساتھ ساتھ تخلیقات کے مواقع فراہم کیے جو 1825 میں دہلی کالج کے قیام کی شکل میں پھل لائے۔ اینڈریوز نے سوال کیا۔ ''پچھلی نسل اور اس پیڑھی میں کیا فرق ہے؟'' نذیر احمد نے جواب دیا ''ماضی کا موازنہ مستقبل سے نہیں کیا جا سکتا۔'' انھوں نے یاد دلایا کہ 1857 سے قبل کے عہد نے بہترین ادیب، بہترین مفکر اور بہترین شاعر پیدا کیے، ذکا اللہ، محمد حسین آزاد، حالی، ایودھیا پرشاد اور ماسٹر رام چندر (80-1821) جنھوں نے سائنس اور ریاضی پڑھائی تھی اور 19ویں صدی کی چوتھی دہائی میں دلی کالج کے پرنسپل فیلکس بوتروس کی قائم کی ہوئی دہلی ورنا کیولر ٹرانس لیشن سوسائٹی سے وابستہ رہے تھے۔ (114) ان کی صلاحیتوں کا ہر شخص معترف تھا اور کے علم کی گہرائیوں کا احترام کرتا تھا۔ ہر شخص بلا استثنیٰ ہر شخص ان کے سحر سے مسحور تھا۔ پیرس میں دیے جانے والے اپنے ایک لکچر میں گارساں دتاسی نے ایک رسالے ''فوائد الناظرین'' ایک سائنسی اور ادبی ماہنامہ 'محب ہند' کے مدیر اور ایک ادیب کی حیثیت سے ماسٹر رام چندر کا خصوصی تذکرہ کیا۔ (115)

جس دانش ورانہ توانائی نے دہلی کے معاشرے میں جان پھونک رکھی تھی وہ سست رفتاری کے ساتھ مگر مستقل طور پر کتابچوں، اخباروں اور رسالوں کی بہتات کے ساتھ ہی کلاسیکل کاموں کی اشاعت کا سبب بنی، افراد اور مقامی ادبی و ثقافتی انجمنوں کے ذوق و شوق سے پیدا کی ہوئی ان سرگرمیوں نے اپنے ادب کے سلسلے میں سماجی اور ذہنی طور پر آزاد مڈل کلاس کے جوش و خروش کو پھر ہوا دے دی۔ کتابیں، جنھیں لوگ خواب میں بھی نہیں دیکھ سکتے تھے جن کا تصور نہیں کر سکتے تھے اب کوڑیوں کے مول بک رہی تھیں۔ (116) کریم الدین نے ایک پرنٹنگ پریس لگانے کے لیے حوض قاضی میں ایک جگہ کرائے پر لی ''گل رعنا'' کے نام سے ایک میگزین نکالا، عربی کلاسیکس کے اردو تراجم شائع کیے۔ 1840 تک ان کا پریس سات چھاپے خانوں میں ایک تھا۔ 1835 کے آس پاس پہلا لیتھو پریس لگا، وہابیوں نے عقائد اور دین کے موضوعات اور روزمرہ کے مذہبی طور طریقوں پر اردو میں کتابچے چھاپے۔ (117)

لیتھوگرافک پریس نے اردو اخباروں اور ان کی حصولیابی کو بھی آسان کردیا۔ مولوی محمد باقر (57-1810) نے جن کا ایک شعیہ مجتہد کی حیثیت سے بڑا عزو وقار تھا 1841 میں ''دہلی اردو اخبار'' نکالا اس میں ایک کالم دربار سے متعلق ہوتا تھا جس کا عنوان تھا ''حضور والا''۔ ''صادق الاخبار'' کے نام سے پانچ اخبار نکلتے تھے۔ سید احمد کے بھائی مولوی سید محمد (انتقال:1846) نے ان میں سے ایک 1837 میں شروع کیا۔ اس میں بہادر شاہ، غالب اور ذوق کی غزلیں بھی شائع ہوتی تھیں۔ ''فوائد الناظرین''، ''قران السعدین'' اور ''مفید ہند'' اب بھی تعلیم یافتہ یا مراعات یافتہ اشرافیہ کے ذوق کی تسکین کا سامان فراہم کرتے تھے مگر انھوں نے قران اور حدیث کے تراجم اور کلاسیکی کاموں کی دوبارہ اشاعت اور کم قیمت لغات چھاپ کر سماجی آراء کو شکل دینے میں مدد کی۔ دہلی کے اخباروں کے بارے میں گارساں دتاسی نے لکھا:

> ''سراج الاخبار'' شہر کا سب سے پرانا اخبار ہے۔ ''دہلی اردو اخبار'' اردو میں چھپتا ہے۔ ''مظہر الحق'' کے ایڈیٹر ایک صاحب ہیں جو محمد علی کہلاتے ہیں انھوں نے اسی نام کی ایک کتاب لکھی ہے جس میں متعدد اسلامی رسوم پر بحث ہے۔ ''قران السعدین'' میں فوٹو گراف اور تصویریں ہوتی ہیں۔ یہ سائنسی ادبی اور سیاسی مسائل پر اظہار خیال کرتا ہے۔ چند شمارے جو مجھے موصول ہوئے ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اخبار لوگوں کو مغرب کے بارے میں معلومات فراہم کرنا چاہتا ہے ماہنامہ ''فوائد الناظرین'' انگریزی ذرائع سے حاصل کی ہوئی معلومات پر مبنی خبریں اور مضامین شائع کرتا ہے۔'' (119)

''دہلی اردو اخبار'' جیسے روزنامے خبروں کا وہ ذخیرہ جمع کرنے کے علاوہ کہ جس سے حکام اپنی معلومات حاصل کرتے ہیں ان باہمی ملاقاتوں اور مکالموں کی پیداوار تھے جو اپنے اور غیر دیسی اور کلونیل اور روایتی اور جدید کے ہمہ جہت رابطوں اور ہمہ جہت اختلاط کی طرف لے گئیں۔ (120)

اخباروں کے خریداروں کی تعداد میں زبردست اضافہ ہوا خصوصاً معروف انگریزی روزنامے ''کامریڈ'' کے کلکتے سے دہلی منتقل ہونے کے بعد۔ 15 اکتوبر 1911 کو جب اٹلی کے فوجی دستے

اٹلی میں پہنچے تو کامریڈ نے برطانوی ہند کی نئی راج دھانی کو پان اسلامک مہم کا سرگرم مرکز بنادیا۔ اس کے منتظم کوئی اور نہیں محمد علی اور ان کے بڑے بھائی شوکت علی (1873-1938) تھے۔ (121) دہلی کے چیف کمشنر (1912-18) میلکم ہیلی نے بتایا کہ دہلی میں بہت سے گروپ تھے جنھوں نے عوامی مسائل میں ابھی تک کبھی دل چسپی نہیں لی تھی۔ اب انھوں نے ان معاملات میں زبردست دل چسپی کا اظہار کیا۔ (122)

یونائیٹڈ پراونسنز کے لفٹنٹ گورنر (1912-18) جے ایس میسٹن کے مطابق ترکی کے واقعات خصوصی طور پر ''ہندوستان میں مسلمان نوجوانوں کی ایک ایسی قسم کو سامنے لائے جو ہمارے لیے ہمیشہ مسئلہ رہے گی۔ اسی قسم کے مسلمانوں کے ساتھ ''کبھی معاف نہ کرنے والے متعصب'' تھے جن کے لیے احتجاج انتہائی پسندیدہ اور اکثر منفعت بخش مصروفیت تھی۔ یہ لوگ ترکی کی شکست میں عیسائیوں سے سلگتی ہوئی نفرت کا اعادہ دیکھتے تھے اور ہندوستان میں انگریز کے ورود کا سبب سمجھتے تھے۔ میسٹن نے فرقے کی قیادت پر قبضہ چاہنے والے ''جیوٹ'' ''ہوشیار'' اور ''جاہ طلب'' افراد کی شناخت کی۔ اس خیال سے پریشان ہوکر کہ یہ لوگ دہلی کے امن و امان کے ساتھ کیا کچھ کر سکتے ہیں اس نے بتایا کہ ''اسی لیے بڑی قابلیت اور سرعت کے ساتھ منظم کیے جانے والے احتجاج کی آواز پریس میں اور مسلم لیگ کی شاخوں کے وسیلے سے سنائی دینے لگی۔'' (123)

سوچ کا یہ رجحان جلد ہی ماضی کا حصہ بن گیا خصوصاً فروری 1922 میں عدم تعاون کی تحریک کو ملتوی کرنے کے گاندھی جی کے اعلان کے بعد خلافتیوں نے دیکھا کہ ان کا عظیم پان اسلامک خواب بین اختلافات میں الجھ کر پارہ پارہ ہوگیا۔ اسی طرح شمالی ہندوستان کے مسلمانوں میں جھنجلاہٹ کی عمومی زیریں لہر اور رائے بریلی کے سید احمد کی بغاوت کے باوجود 1857 کے زخم ایک دہائی کے عرصے میں بہت کچھ مندمل ہو چکے تھے۔ اس صورت حال نے انگریزوں کو سانس لینے کا کچھ موقع فراہم کر دیا تھا۔ اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہوئی کہ اس نے مسلم تعلیم یافتہ طبقے ''قدیم، جدید'' دونوں کو ایک ایسے اقتدار کی طرف اپنے رویے پر از سر نو غور کرنے پر متوجہ کیا جو اب وہاں سے واپس جانے کے بجائے یہاں رکنے آیا تھا۔ ذاتی مطالعہ نقس بے پناہ متنوع ردعمل سامنے لایا۔ بعض لوگوں نے یقیناً صبر و شکر کے ساتھ جاگیردارانہ مگر الحظاط پذیر کلچر کی آغوش میں آسودہ خاطر رہنے کا انتخاب کیا مگر زیادہ تر لوگوں نے 1857 سے قبل ہی آنے والی صبح کا اعلان

کیا اور طلوع آفتاب کی روشنی کی طرف توجہ کی۔ ان ہی لوگوں میں ایک غالبؔ بھی تھے:

مژدۂ صبح دریں تیرہ شبانم دادند
شمع کشتند و زخورشید نشانم دادند

رخ کشودند و لب ہرزہ سرایم بستند
دل ربودند و دوچشم نگرانم دادند
سوخت آتشکدہ زآتش نفسم بخشیدند
ریخت بت خانہ زناقوس فغانم دادند
گہراز رایت شاہان عجم ہر چیدند
بعوض خانہ گنجینہ فشانم دادند
افسرازتارک ترکان پشنگی بردند
بہ سخن ناصیۂ فر کیانم دادند
گوہر ازتاج گستند وبدانش بستند
ہرچہ بردند بہ پیدا بہ نہانم دادند

(ترجمہ)

مژدہ صبح دروں تیرہ شباں دیتے ہیں
شمع گل کرتے ہیں سورج کا نشاں دیتے ہیں
جلوہ دکھلاتے ہیں بے ہودہ دوئب سیتے ہیں

چھینتے دل ہیں، دوچشم نگراں دیتے ہیں
پھونک آتش کدہ دیتے نفس سوزاں ہیں
توڑ کے بت مجھے ناقوسِ فغاں دیتے ہیں
گوہر پرچم شاہان عجم توڑتے ہیں
بہ عوض خامۂ گنجینہ فشاں دیتے ہیں

تاج سے توڑ کے دیتے ہیں گہر دانش کو
لیتے بے پردہ ہیں جو کرکے نہاں دیتے ہیں

غزلیات فارسی غالبؔ (منظوم اردو ترجمہ)، ڈاکٹر خالدہ حمیدی، دارالسلطنت۔ پاکستان)

یہ لوگ روایت یا رسم ورواج میں آلودہ نہیں تھے بلکہ اس کے برعکس حال میں زندہ رہنے کی جدوجہد میں لگے ہوئے لوگ تھے، انھوں نے ان احساسات وجذبات کا اظہار کیا جو 1860 اور 1870 کی دہائیوں میں نو بہ نو آغاز اور ماضی کی تردید کا مجتمع جذبہ معلوم ہوتے تھے۔

سید احمد کی آئین اکبری کی تالیف کا غالبؔ کی طرف سے کسی قدر سرد مہری کا استقبال اس کی ایک مثال ہے۔ آئین اکبری، ابوالفضل (1551-1602) کا سولھویں صدی کا ایک اہم متن ہے۔ غالبؔ نے اسے ایک ایسے ماضی کی مبالغہ آمیز توصیف کی کوشش قرار دیا جس نے انگریزوں کی سائنسی کامرانیوں کو نظر انداز کیا ہے" آپ فرسودگی میں تنکے کیوں چنیں، وقت نے بھوسے کو اُڑا دیا ہے، موتیوں کے خزانے آپ کے پیروں میں پڑے ہیں۔" خود شاعر نے بھی تھوڑی سی تاریخ لکھی ہے۔ جس میں تیموروں پر وہ کتاب شامل ہے جس کی فرمائش بہادر شاہ نے 1850 میں ان سے کی تھی مگر وہ اس بات پر پختہ یقین رکھتے تھے کہ اب کوئی راستہ ایسا نہیں ہے جس سے مفتخر ماضی واپس آسکے۔ انھوں نے ایک نامہ نگار سے کہا تھا" میں مورخ کے فن کو نہیں سمجھتا، میں تو فارسی کے اُن دستاویزات کا اردو میں ترجمہ کر دیتا ہوں جو مجھے بھیجے جاتے ہیں، میرے پاس ایک بھی کتاب نہیں

ہے مجھے تو بس شعر کہنا اور نثر لکھنا آتا ہے۔ میں مورخ نہیں ہوں۔"(125) غالب عموماً حال سے بے گانہ اور ماضی کے سحر میں مبتلا افراد سے بے زار رہتے تھے اور چاہتے تھے کہ وہ لوگ یورپ کی سائنس اور وہاں کے کلچر سے استفادہ کریں جو ترجے اور تصرف کی شکل میں دستیاب ہے وہ چاہتے تھے کہ پڑھنے والے کلونیل عہد سے قبل کے جھوٹے اصول ونظریات پر ضرب کاری لگائیں اور آج کی زندگی کے پیش کیے ہوئے موقعوں (سے فائدہ اٹھائیں) اور پیچیدہ گومگو کی کیفیتوں سے نبرآزما ہوں۔ انھوں نے بات کو مزید صاف کرتے ہوئے کہا"مجہول اور متروک کی پرداخت کرنا اور اسے عزیز رکھنا کوئی خوبی نہیں ہے۔"(126)

غالب کی تنقید ایک طرف، قابل توجہ نکتہ یہ ہے کہ سرسید نے تصوف یا مذہبی متن کے بجائے نقشوں اور اعداد و شمار کے ساتھ ایک کتاب"آئین اکبری"مرتب کی، ان کا ابوالفضل کو منتخب کرنا بھی علامتی اہمیت کا حامل ہے کیونکہ آئین کا مصنف روشن خیال اور وسیع النظر ہونے کے ساتھ ساتھ اسلام دشمن اقدامات کرنے کے سلسلے میں اکبر کو گمراہ کرنے کے الزام میں قدامت پرست مسلمانوں کے غم و غصے کا ہدف بھی رہا تھا۔(127) انصاف کی بات یہ ہے کہ تاریخی مواد سے سید احمد کے تعلق کے اظہار کی پہلی کتاب"جام جم"تھی، اس کے بعد"آثارالصنادید"آئی۔ یہ کتاب ماضی سے ان کی کسی محبت کا نتیجہ نہیں تھی بلکہ زمانہ حال میں ایک بتدریج مگر ناگزیر سماجی بیداری کے خیال سے ان کے لگاؤ کا نتیجہ تھی۔ روایت سے زیادہ جدت پسندی سے ہم آہنگ ماضی کے مقابلے میں حال سے زیادہ وابستہ۔(128) انھوں نے ماضی کی ہزیمتوں کے بجائے مستقبل کے امکانات کی تلاش وجستجو کی۔ تہذیبوں اور تمدنوں کے عروج وزوال کی تشریح وتفسیر کرتے ہوئے بھی ان کی دلچسپی ان کی ترقیوں میں بلکہ ان کے ارتقائی عمل میں زیادہ رہی۔ مشتاق اور بے چین سید احمد نے اپنی کمیونٹی کا مستقبل بدلتے وقت کے ساتھ دیکھا۔

سیاست، مذہب، زندگی اور فنون کے 19 ویں صدی کے برطانوی تصورات میں ڈوبے ہوئے سید احمد نے طب یونانی کے احیاء پر اپنے ردعمل کا اظہار یوں کیا تھا" کیا ابوسینا کو وحی والہام سے نوازا گیا تھا کہ ہم اس کے طریقہ علاج کی آنکھ بند کر کے پیروی کریں نئے علم اور نئی معلومات سے ہونے والی دریافتوں سے ہم خود اپنی اپنی آنکھیں کیوں نہ کھولیں۔"(129) کسی اور جگہ انھوں نے مزید کہا۔"ہمارے اجداد نے طب اور یونانی فلسفے پر فخر کیا مگر ہم ماضی میں کیوں رہیں

اور سائنس اور علوم میں ہونے والی جدید ترقیوں سے فائدہ کیوں نہ اُٹھائیں؟(130) وہ نئے خیالات اور نظریات کے گرداب میں کود پڑے، انھوں نے ان فرسودہ عقائد کو ترک کیا جن سے مسلمان فرقوں کے کچھ حلقے چمٹے ہوئے تھے اور حکومت، انتظامیہ اور عدلیہ میں یورپ والوں کی راہ کو ترجیح دی۔ انھوں نے چاہا کہ یہ لوگ قوت و توانائی کی پرداخت کریں اور کمزوری کا اظہار نہ کریں، مذہبی آئین و قوانین کی نئی تاویلیں کریں اور بے بصیرتی سے ہتھیار ڈال دینے یا تقلید پر راضی نہ ہوں اور اس خوش گمانی میں مبتلا نہ رہیں کہ وہ مغرب کے ساتھ تخلیقی تفاعل کے بغیر بھی عروج و اقبال حاصل کر سکتے ہیں۔ مختصراً یہ ہے ان کا ایک اصلاح یافتہ کمیونٹی کا تصور۔ ''امید'' اور ''بیداری'' کا پیغام۔ اس تصور سے اتفاق کرتے ہوئے شبلی نعمانی نے حسب ذیل عبارت میں بات بڑی خوبصورتی کے ساتھ پیش کی ہے:

> ''دیکھو نادان بے بس بچہ گہوارہ میں سوتا ہے اس کی مصیبت زدہ ماں اپنے دھندے میں لگی ہوئی ہے اور اس کے گہوارے کی ڈوری بھی ہلاتی جاتی ہے ہاتھ کام میں اور دل بچے میں ہے اور زبان سے اسکولوری دیتی ہے سورہ میرے بچے سورہ اے اپنے باپ کی مورت اور میرے دل کی ٹھنڈک سورہ، اے میرے دل کی کونپل سورہ۔ بڑھ اور پھل پھول، تجھ پر کبھی خزاں نہ آئے، تیری ٹہنی میں کبھی کوئی خار نہ پھوٹے، کوئی کٹھن گھڑی تجھ کو نہ آئے، سورہ میرے بچے سورہ، میری آنکھوں کے نور اور میرے دل کے سرور، میرے بچے سورہ، تیرا مکھڑا چاند سے بھی زیادہ روشن ہوگا، تیری خصلت تیرے باپ سے بھی اچھی ہوگی، تیری شہرت، تیری لیاقت، تیری محبت، جو تو ہم سے کرے گا، ہمارے دل کو تسلی دیں گے سورہ میرے بچے، سورہ میرے بالے سورہ۔''
>
> سوتوں کو جھنجوڑتے ہیں کہ جاگ اٹھیں اگر اٹھ کھڑے ہوئے تو مطلب پورا ہوگیا اور اگر نیند میں اٹھانے سے کچھ

> بڑبڑائے کچھ جھنجلائے ادھر ہاتھ جھٹک دیا ادھر پیر جھٹک دیا اور اینڈے پڑے سوتے رہے تو بھی توقع ہوئی کہ تھوڑی دیر میں جاگ اٹھیں گے۔ شاید ہمارے بھائیوں کی اس اخیر درجہ تک نوبت آگئی ہے اگر یہ خیال ٹھیک ہو تو ہم کو بھی زیادہ نہ چھیڑنا چاہیے۔ بچے اٹھاتے وقت کہہ اٹھتے ہیں کہ ہم کو اٹھائے جاؤ گے تو ہم پڑے رہیں گے۔ تم ٹھہر جاؤ ہم آپ ہی اٹھ کھڑے ہوں گے۔ بچہ کڑوی دوا پیتے وقت بسور کر ماں سے کہتا ہے کہ بی یہ مت کہے جاؤ کہ شاباش بیٹا پی لے پی لے تم چپ رہو میں آپ ہی پی لوں گا۔ لو بھائیو! اب ہم بھی نہیں کہتے کہ اٹھو پی لو پی لو۔"
>
> (مقالاتِ شبلی، جلد دوم، صفحات 612،65)

گرما گرم عام بحث مباحثے یقیناً مسلم علمی زندگی کے دیرینہ عنصر تھے۔ تعلیم یافتہ مسلمانوں کو خصوصاً اپنی کامرانیوں کی اختراعی کہانیوں کے سیلاب میں بہے بغیر اپنے ماضی کے چھان پھٹک کرنا تھی۔ جب لوگ پرانے اچھے وقتوں کا ذکر کرتے تھے تو ذکا اللہ اپنے دوستوں سے کہتے تھے کہ "وہ وقت" جب ہم اس کا مقابلہ ان دنوں سے کرتے ہیں جن میں ہم رہ رہے ہیں تو وہ بحیثیت مجموعی اچھے نہیں تھے۔ وہ بدعنوانیوں اور انحطاط سے بھرے ہوئے تھے۔ انگریزوں نے امن اور نظم وضبط کو بحال کیا، اسی لیے نئے زمانے سے دل چسپی پیدا ہوئی اور ذکا اللہ نے تاریخ کی تعریف "تعریف الوقت" کہہ کر کی۔ (132) اُنھوں نے دہلی نشاۃ ثانیہ میں ایک سرگرم شریک اس نئی تعلیم کو خوش آمدید کہا جو انگریزوں نے پیش کی تھی اور پچھلی کامرانیوں اور کامیابیوں پر سائنس کی پیش رفت اور ترقی کو حق بجانب سمجھا۔ کسی بھی دوسرے ملک میں ہم نے ایسی بات نہیں دیکھی بلکہ اس کا خواب بھی نہیں دیکھا۔" (133) انھوں نے کہا کہ حکومت واقتدار طے شدہ تھ، اور اللہ کی مرضی تھا "ایک تر و تازہ اور نوخیز تمدن کے رابطے سے ہی کمیونٹی اور بحیثیت مجموعی سارے ہندوستان میں زندگی اور توانائی واپس آئے گی۔" (134) پچھلے تقریباً سو برسوں کی تاریخ پر نظر ڈالتے ہوئے ذکا اللہ نے اس سے ملنے والے سبق کو مختصراً یوں بیان کیا۔ "مسماری، خانہ تیمور کا مقدر رتھی۔" انھیں خوشی ہوتی

تھی کہ اللہ نے جلال الدین محمد اکبر کے محل شاہی میں جانشینی کے لے ملکہ وکٹوریہ کو سرفراز کیا۔“

درحقیقت، مسلمان ہونا اور اسلامی معمولات کی پابندی کرنا Pax Baittanica کے تحت کوئی مسئلہ نہیں تھا۔ شاہ عبدالعزیز نے تو یہاں تک اعلان کر دیا تھا کہ انگریزوں کے ساتھ کھانا کھانا ان کی زبان سیکھنا یہاں تک کہ ان جیسا لباس پہننا شرعی طور پر جائز ہے۔ ان کے بھتیجے/ بھانجے محمد اسماعیل نے اسے فوراً مان لیا۔ یہ صورت حال تھی آخر 19 ویں صدی کے زیادہ حصے اور بیسویں صدی کے اوائل میں۔ اقتدار کے اصلی مالکوں اور علماء کے درمیان عہد وسطی کے تعلقات کی ہلکی سی شبیہہ محفوظ رکھی گئی تھی۔ عام طور پر اگر کہا جائے تو حکام تعلیم کے میدان میں ان کی مداخلت سے پرہیز کرتے تھے اور علماء بہ استثنائے چند سیاست میں کوئی سنجیدہ حصہ نہیں لیتے تھے۔(135) نذیر احمد نے دلیل یہ دی کہ مسلمان ایمپائر کی رعایا ہونے کو منظور کر لینے کے بعد اپنے حکمرانوں کے ساتھ ایک لکھے معاہدے کے پابند ہو گئے تھے۔ ان کے نزدیک وفاداری، انگریزوں کی اطاعت اور ان کی خیر خواہی ہمارا فرض مذہبی ہے۔(136) وفادار ہونے کا ایک سبب یہ تھا ”شریعت کے آئین نے تحفظ فراہم کیا“ انگریزی قانون نے بھی یہی کہا صرف اس کا طریقہ دوسرا تھا ان کی حکومت صالحہ ہے۔“(137) ہندوستانی مسلمانوں کے لیے انگریزی قانون شریعت ہے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو ہندوستان دارالحرب ہے، ایک ایسی جگہ جہاں مسلمانوں کو ترک وطن کر دینا چاہیے۔ مگر پھر کوئی سنّی کوئی مقلد کوئی غیر مقلد کوئی صوفی کوئی شعیہ یا اہل حدیث کا کوئی رکن ایسا تجویز نہیں کرتا ہے۔ اسی وجہ سے مسلمانوں کے لیے Pax Brittanica کو قبول کرنا فہم و فراست کی بات تھی۔(138) جہاد کا مسئلہ برطانوی ہند میں نہیں اٹھا۔(139) درحقیقت نذیر احمد نے اس بات کی وضاحت کی کہ انھوں نے شریعت کے تمام پہلوؤں کا تذکرہ کرنے میں الحقوق و الفرائض میں جہاد کی بحث سے پرہیز کیوں کیا۔ ”احکام جہاد مسلمانان ہند سے متعلق نہیں تھے۔“ جہاد ایک موثر ہتھیار صرف اس وقت ہو سکتا ہے جب مسلمانوں کو اپنے عقائد کو ترک کرنے پر مجبور کیا جائے۔ یہ صورت حال برطانوی ہند میں نہیں تھی اور نہ اس کی توقع تھی۔(140)

برطانیہ کے شفیق و مہربان کردار کے بارے میں اپنے پڑھنے والوں کی تسلی و تشفی کرتے ہوئے اور ان کی توقعات کو بڑھاتے ہوئے 1880 اور 1890 کی دہائیوں میں جو نذیر احمد کی سرگرمیوں کی دہائیاں تھیں ان کا نعرہ، ان کی للکار تھی، بدلتے وقت کے ساتھ قدم ملاؤ اور لکھنؤ کے جاگیردارنہ

نازنخرے اور نزاکت کے ڈھنگ ترک کرو،'' 1857 اور اس کے عواقب نے اگر کوئی بات ثابت کی تھی'' نذیر احمد نے لکھا ہے۔ ''تو وہ یہ تھی کہ مسلم کمیونٹی کو برطانوی حکومت کے متغیر کردار سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھایا جائے۔ اپنی ایک تقریر میں انھوں نے چلتی ٹرین کا استعارہ یوں استعمال کیا:

> ''ریل کو سمجھو کہ وہ زمانہ کا نمونہ ہے، اور بیلوں کا گلّہ ہم لوگ ہیں۔ اگر ہم زمانے کی قوت رفتار سے واقف نہ ہوں تو اور اس کا مقابلہ کرنا چاہیں تو اور اس کے ساتھ ساتھ نہ چل سکیں تو اور کچھ نہ کریں تو زمانے کی ریل ہم میں سے کسی کو سپیر کرنے والی (چھوڑنے والی) نہیں۔ یہ وہ چکّی ہے کہ خدا کسی کو اس پاٹوں ڈالے نہیں پاٹوں میں آیا اور چاہے آٹا ہو یا گھن سب کو پیس کر رکھ دیتی ہے۔ یہ وہ درانتی ہے کہ گیہوں یا سرسوں یا ایسی جو کچھ اس کے منہ پر چڑھ گیا بے کاٹے نہیں چھوڑتی۔ اب یہ تمھارا کام ہے کہ زمانے کی رفتار کو پہچانو اس کی قوت کو سمجھو اور پھر یہ دیکھو کہ تم کن میں ہو، ان لکھنؤ والوں کی نکے گز کی چال چل کر ریل پر سوار ہو لو گے یا زمانے کی ریل کا مقابلہ کرو گے، یا بھاگ کر اس کی زد سے بچ جاؤ گے، یا آنکھوں پر پٹی باندھ کر کانوں میں رُوڑ (پرانی روئی) ٹھونس کر زمانے کی ریل کی آمد سے بے خبر ہو رہو گے۔ گم سم کھڑے دیکھا کرو گے اور ریل اوپر اوپر چلی جائے گی۔ ریل کے چلنے میں اب کچھ دیر نہ سمجھنا۔ وہ آئی یہ آئی۔ بھاگو بھاگو بچو بچو انا النذیر العریان فالنجا فالنجا۔ یہ عربی سمجھے؟ حدیث شریف ہے۔'' (141)

عقل سلیم اور امرِ واقعہ والا نقطۂ نظر حالی کے لیے بھی جو 1855 کے لگ بھگ پہلی بار دہلی آئے تھے، جزو ایمان تھا۔ اگرچہ عموماً ماضی کا ایک المناک تصور رکھتے تھے لیکن انھوں نے 1857 سے پہلے اور 1857 کے بعد کی دہائیوں کو الگ الگ کر لیا تھا، نذیر احمد کی طرح انھوں نے بھی تبدیلی اور اس کے ذریعے ترقی کے لیے کلونیل ازم کو ضروری سمجھا اور اس بات پر ایمان لائے کہ سرکاری پالیساں مثالی سوشل انجیرنگ کی نمائندگی کرتی تھیں اور انھوں نے اکثر ہندوستانیوں کی خوشحالی، صحت آرام و سکون، تعلیم اور کیریر کے لیے امکانات کو بدل کر رکھا دیا تھا۔ برطانوی عہد نے حقیقتاً

باصلاحیت افراد کے لیے سنہرے مواقع فراہم کیے انھیں مذہبی آزادی بھی دی حالیؔ نے اپنے اس خیال کو ان اشعار میں پیش کیا:

اذانیں دھڑلے سے دو مسجدوں میں (142)
نہ بد خواہ ہے دین و ایماں کا کوئی
نہ دشمن حدیث اور قراں کا کوئی
نہ ناقص ہے ملّت کے ارکاں کا کوئی
نہ مانع شریعت کے فرماں کا کوئی
نمازیں پڑھو بے خطر معبدوں میں

صف آرا شناختیں

دیوبند کے علماء نے نہ تو رجائیت سے اتفاق کیا اور نہ ہی حالیؔ کے نسخے کو قبول کیا۔ انگریز مخالف یہ لوگ تھوڑے سے ابتدائی جوش و خروش اور ہیجان کے بعد صوفیاء اور شعیوں سے لیے ہوئے جھوٹے حشو و زوائد کو ختم کرنے اور روزمرہ کی زندگی اور مذہب کے ہر پہلو کو ''اسلامی'' بنانے میں لگ گئے۔ ان کے تصورات ساری دنیا کے لیے عموماً اور مغرب کے لیے خصوصاً چیلنج تھے۔ اور اسی لیے وہ ایک غیر یقینی اور ظالم و جابر دنیا میں رہنے والے پسماندہ و مفلس مسلمانوں کے لیے ایک روشن چراغ راہ بن گئے۔ اس کے برعکس دلی کالج اور علی گڑھ کالج نے اپنے ابہامات اور اپنے نظریاتی اختلافات کے باوجود مغرب کے نمونے پر قائم کیے ہوئے اسکولوں اور کالجوں کے فروغ و نشوونما میں اعانت کرنے اور مغرب سے مصالحت کرنے کے لیے ایک آزاد خیال اور غیر مقلدانہ تحریک کی سربراہی کی۔

معاصر ادب، دینی نزاع اور مقاصد کی بیّن عدم مطابقت کے عمق اور شدت کو ظاہر کرتا ہے۔ پھر انگریز سے گفت وشنید اور معاملت، اصل مصروفیت تھی خصوصاً روایتی اور جدید تعلیم یافتہ مسلمانوں کی۔ اور یہی چیز تھی جس نے بالاخر امن ویکجہتی کی روح بیدار کی۔ 20ویں صدی کے پہلے ربع میں اس سمت میں متعدد اسکیمیں شروع کی گئیں۔ سیکولر تعلیم کے عدم توازن کی تلافی کے لیے دہلی کی فتح پوری مسجد میں ایک اکادمی ''نظارت المعارف القرانیہ''، نے انگریزی پڑھے ہوئے مسلمانوں کے لیے قران کی تدریس کا اہتمام کیا۔ یہ اسی راہ پر ایک قدم معلوم ہوتا تھا جس کی شروعات اجمل خاں اور سکھ مذہب کو ترک کر کے مشرف بہ اسلام ہونے والے مولانا عبید اللہ سندھی نے کی تھی۔ اور جس پر لوگ نا اتفاقیوں اور قدامت پرستیوں کی بناء پر صرف جھجک جھجک کر چلے تھے۔ علی گڑھ اور دیوبند کے مابین اخوت و بھائی چارے کے رشتے قائم کرنے کے لیے 1901 میں جمعیۃ الانصار، کا قیام بھی آندھی میں ایک اور تنکا تھا۔ (143)

ایسی پہل ان حدود کو دکھاتی ہیں جن حدود تک ہر مکتب خیال ایک دوسرے کی فکر پر اثر انداز ہونے کی شروعات کر رہا تھا، اگرچہ اس سے یہ اندازہ نہیں ہوتا ہے کہ اس عمل میں ان کے باہمی اختلافات میں تخفیف ہونے لگی تھی، اس کا بہرحال یہ مطلب بھی نہیں تھا کہ ان کی اساسی رقابتیں ایک دن میں ختم ہوگئیں۔ ہر گروہ نے ایک دوسرے کو مسلم اور اسلام سے متعلق مسائل پر ضرورت سے زیادہ اطاعت شعار ہونے کا الزام رکھنا جاری رکھا پھر بھی ناقابلِ تمنسیخ علیحدگی نہیں ہوئی کیوں کہ دیوبند، لکھنؤ کے ندوۃ العلماء اور فرنگی محل کے دین دار اور دوسری طرف علی گڑھ کے دنیادار خلافت اور مقامات مقدسہ کو بچانے کے لیے شانہ بہ شانہ کھڑے ہو گئے۔ (144) اس کا نتیجہ زیادہ کانفرنسوں کے انعقاد اور زیادہ احتجاجوں کے اعلانات اور اخباروں میں زیادہ مضامین کی اشاعت کی شکل میں نکلا۔ وقت نے حریف مکاتب کے اختلافات اور ان کی رقابتوں پر لیپ پوت کر کے انھیں کچھ ٹھنڈا کر دیا تھا۔

تاریخ کے نقطۂ نظر سے بات کیجیے تو ایسے رجحانات کا مطلب عقائد میں ملاوٹ یا اسلام کے اساسی اصولوں کا ترک نہیں تھا۔ درحقیقت سید احمد کی اولین تحریروں میں ایک کتابچہ، پیدائش، موت، معجزات اور رسول کی زندگی کے دوسرے واقعات پر مشتمل ہے اور وہ رسول کے یوم پیدائش کی تقریبات منانے کے روائتی طریقے بتاتا ہے۔ سید احمد اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اسلام کا جوہر

حُبِ رسول ہے اور رسول سے محبت کا اظہار سنت نبوی کی پیروی سے ہوگا۔ سنت کو آئینی اتھارٹی کے بجائے ایک اخلاقی نمونے کی طرح دیکھنے کے ابتدائی صوفی اثرات کا اظہار سید احمد کرتے رہے۔(145) یاد رکھیے کہ نیوٹن کے نظریۂ فطرت کی تائید کرنے کی وجہ سے ان کو ''نیچرسٹ'' کی عرفیت ملی تھی، مگر اس کے باوجود ''شیخ عبداللہ (1965-1875) نے جو اس وقت جوان طالب علم تھے انھیں نماز پڑھتے اور میلاد النبی کی تقریبات میں شریک ہوتے ہوئے دیکھا تھا۔(146) حقیقت یہ ہے کہ سید احمد کا نشو ونما ایک مذہبی مفکر کی طرح ہوا اور ان کا ارتقاء بجنور سے ''نیچری گڑھ'' (نذیر احمد علی گڑھ کو کہتے ہیں) تاریخی طور پر تشکیل پذیر ایک امتیازی اسلامی روایت کا ثمر تھا۔ اپنی عقلیت پسندی کے باوجود وہ انتہائی مذہبی آدمی رہے اور انھوں نے نئی دنیا میں اسلام کی اہمیت کو کبھی کم نہیں کیا۔ اسی لیے ولیم میور کی کتاب،، لائف آف محمد'' میں کی گئی ناانصافی اور تعصب نے انھیں اذیت پہنچائی۔ ''اس نے میرے دل میں آگ لگا دی۔'' (147) اپنے دل و دماغ پر اس کے اثرات کو بیان کرتے ہوئے انھوں نے کہا:

> ''زیر بحث کتاب کے مطالعے نے جو اثر میرے دماغ پر مرتب کیا وہ یہ تھا کہ اس نے مجھ سے یہ فیصلہ کرایا کہ حضرت محمدؐ سے متعلق تمام ان روایات کو جنھیں مسلمان علماء قابل یقین اور صحیح اور مستند سمجھتے ہیں میں یکجا کروں اور ساتھ ہی ایک دوسری جلد میں ان تمام روایتوں کو بھی جمع کروں جن کا کچھ نہ کچھ تعلق رسول کی زندگی سے ہے۔ مگر یہ روائیتں جعلی، بچکانہ، غیر معتبر اور یکسر ناقابل یقین ہیں، ساتھ ہی اس بات کی وضاحت کروں کہ ان روائیتوں کے بارے میں یہ رائے کیوں ہے۔''(148)

ایک ایسے تردیدی مطالعے کو ضبط تحریر میں لانے کے پختہ ارادے کے ساتھ ''چاہے اس کی تیاری (لندن میں) مجھے مفلس اور کاسہ در دست بنا دے۔'' انھوں نے بارہ مضامین لکھے جو 1870 میں لندن میں شائع ہوئے۔(149)

سید احمد نے ڈاروِن کے نظریۂ ارتقاء کو قبول کیا جو بہت سے مسلمانوں نے کیا تھا۔ مگر قران پر سائنس کی فوقیت کو تسلیم نہیں کیا۔ بیشک انھوں نے نظریۂ ارتقاء کو اسلام کی خدمت میں استعمال کیا۔(150) مذہبی علوم کی مذمت کیے بغیر انھوں نے رسول اللہ کے سیدھے سادے پیغام کو مسخ

کرنے کا الزام مولویوں (Theologiams) پر رکھا جس کے نتیجے کے طور پر مسلمان قران حکیم کے حقیقی احکامات اور رسول کی معتبر احادیث سے صرف نظر کرنے اور زید و بکر کی اختراعات کی پیروی پر مجبور ہو گئے۔ محمد علی نے سید احمد کی دین کا ذکر کرتے ہوئے کہا:

Tacitus جیسی صنعت تضاد کے ساتھ انھوں نے ہر اُس خوبی کا سہرا یورپ کے سر باندھا جس میں انھیں خود اپنے لوگ کم لگے۔ مگر اس سب کے لیے وہ ایک لمحے کے لیے بھی اسلام کی ازلی سچائی اور عظمت انسانی کے بلند ترین مقام پر پہنچنے کی مسلمان کی صلاحیت کے عقیدے میں کبھی ڈگمگائے نہیں۔ وہ قدیم عقیدے اور نئی سائنس کو جوڑنے کے لیے صرف ایک پل بنانا چاہتے تھے۔ مستقبل کی مسلم یونی ورسٹی کا منصوبہ بناتے وقت جو آئیڈیل انھوں نے اپنے سامنے رکھا اس کا خود ان ہی کے الفاظ میں بڑے واضح طور پر اظہار ہوا۔ ''سائنس'' انھوں نے کہا۔ ہمارے دائیں ہاتھ میں ہوگی اور فلسفہ ہمارے بائیں ہاتھ میں اور ہمارے سر پر تاج ہوگا لا الہ الا اللہ محمد الرسول اللہ کا۔'' (151)

ذکا اللہ اور نذیر احمد نے بھی اللہ سے مدد مانگی اور زندگی کے کافی بڑے حصے میں مذہب کے برطانوی عوامل کو چھوڑے رہنے کے بعد انھوں نے اللہ تعالیٰ کے اوصاف گنائے ''تم اسے کبھی نہیں سمجھ سکتے۔'' ذکا اللہ نے اینڈریوز سے کہا۔ ''مذہب کی اس حرارت اور اس توانائی کو جو ہم میں ہے تم کبھی نہیں سمجھو گے جب تک کہ تم خود اپنے دل میں قران شریف کی شعریت اور اس کے آہنگ اور اس کی موسیقی کو محسوس نہ کرو، دنیا میں اس سے پہلے ایسی موسیقی کا وجود نہیں تھا۔ (152) وہ جانتے تھے کہ یہ ورثہ ان کے لوگوں کی اساس ہے اور ان کے تاریخی وجود کی ریڑھ کی ہڈی۔ اسی لیے انھوں نے تقویٰ انکساری، خوش خلقی، تواضع، سخاوت، بے خوفی اور دوستوں کے ساتھ وفاداری کی اسلامی اقدار کی حمایت (وتلقین) کی۔ (153) دوستوں اور اہل خاندان کا خیال رکھنے کے بعد انھوں نے اتنا بچایا کہ ان کے والدین فریضۂ حج ادا کرنے کے لیے مکہ جا سکیں۔ انھوں نے اپنے چھوٹے بھائی کی تعلیم اور تین بہنوں اور دو بھائیوں کی شادی کے اخراجات دیے۔ اس بات نے اینڈریوز کو پرانے ولیوں یا خاندان کے ایسے بزرگوں کی یاد دلادی جو اللہ کے حضور رہتے تھے۔'' (154) اس تحسین میں کچھ مبالغہ کا گمان ہوتا ہے مگر یہ بات اینڈریوز کی جو ایک وسیع القلب انسان تھے فطرت کے عین مطابق تھی۔

اس باب کا مقصد دہلی کے مقامی اشرافیہ اور کلونیل حکومت کے مابین ان رشتوں اور رابطوں کا اعادہ کرنا تھا جنھوں نے ایڈمنسٹریشن کو کارگزار رکھا اور مسلم سماج کے ایک حلقے کو سیاسی اداروں اور انتظامی تبدیلیوں پر اپنے ردعمل کے اظہار کے قابل بنایا۔ یہ مسائل کلونیل ازم کے ورود پر مسلم ردّعمل سے متعلق معاصر مباحث کا مرکزی نقطہ ہیں۔ اسی حوالے سے ہم نے برطانوی عہد کی متضاد تفہیم کی جانچ پڑتال کی ہے جو حسب معمول ابھی تک نظر انداز رہی ہے۔ اور یہ دیکھنے کی کوشش کی ہے کہ اس نے مسلم دانش ور حلقوں پر کیا اثرات مرتب کیے۔

اس باب نے دہلی کی ثقافتی اور دانش ورانہ بہار اور دانش وری کے اُس افق کی وسعت پر تفصیل سے نظر ڈالی ہے جس نے نئے خیالات نئے تصورات اور سوچنے کے نئے انداز کے معرض وجود میں آنے کی راہیں کھولیں۔ اگلے باب کا پہلا مقصد اسی خاکے میں ذکا اللہ نذیر احمد اور رانیڈ ریوز کی تاریخ حیات سے رنگ بھرنا ہے۔

3

مذاہب کگار پر

عقیدوں اور عقیدت مندوں کے تناظرات

''اس سب کے ذریعے میرے شاگرد کی مجھ میں دلچسپی بڑھتی گئی۔ ایسا لگنے لگا کہ اس کی نظر میں ساری قدر و قیمت میرے لیے ہے۔ اور اس کی ساری محبت بھی بس میری ذات سے ہے اور یہ بات صرف معلوم ہی نہیں ہوتی تھی۔ ایک دن میں نے کسی قدر صدمے اور تاسف کے ساتھ یہ محسوس کیا کہ وہ ہندوستان کو میری نظروں سے دیکھ رہا تھا اور میری خاطر دیکھ رہا تھا۔ اور جب دو مبتلا شخص ایسے ہوں جیسے ایک طرف اینڈریوز اور دوسری طرف میں خود۔ اسے یہ سمجھانا بڑا مشکل تھا کہ میں اس بڑے کھیل میں محض ایک معمولی سا پیادہ تھا قسمت جسے ہندوستان کے ساتھ کھیل میں آگے پیچھے کر رہی تھی۔ مگر اسے مقدر کی کوئی پرواہ نہیں تھی اسے اگر کسی کی فکر تھی (میں بڑے دکھ کے ساتھ کہتا ہوں) تو وہ میں تھا۔ اس نے میری خاطر ہندوستان سے محبت کرنا شروع کی، ہندوستان جو مجھ میں تھا۔

نہیں ایسا کوئی دوسرا شاگرد میرا نہیں تھا اور میرا کوئی دوسرا دوست بھی ایسا نہیں تھا، اس نے جو کچھ بھی کیا مجھے اس کے پیچھے ایک ہی اصول نظر آیا۔

اس نے اس ہندوستانی سے محبت کی اور چوں کہ اس نے اس طرح ٹوٹ کر محبت کی اس لیے اس نے سمجھ لیا کہ وہ ظلم و جبر سے بنرد آزما ہوا۔ اس کے سامنے انسانی اقدار سب سے پہلے آئیں۔

(ذکا اللہ)(1)

مشنری اور جوابی عمل

6 جولائی 1806 کو جب مدراس سے چھے میل دور ویلور میں ہندوستانی فوجیوں کو اس حکم پر غصہ آیا کہ پریڈ پر آنے سے پہلے لوگ داڑھیاں مونڈلیں، سر پر یونی فارم کی ٹوپی ہو اور پیشانی پر کوئی تلک وغیرہ نہ ہو۔ یہ لوگ انگریز افسروں اور سپاہیوں کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے اور ان میں سے تقریباً ایک سو کو مار ڈالا۔ 1756 میں کلکتے کی شکست کے بعد یہ سب سے بڑا دھکا تھا جو برطانوی اقتدار و اختیار کو لگا تھا۔

مونچھیں صاف کرنے کے معاملے سے پہلے لوگوں نے اہم برطانوی اڈوں کے آس پاس گھومنے والے مذہبی گداگروں کی تعداد میں اچانک اضافے کو محسوس کیا تھا۔ ان لوگوں نے خفیہ انجمنیں بنائیں اور لوگوں کو آگاہ کہ انگریزوں نے چوری چوری بہت سے ہندوستانی علاقوں پر تسلط جما لیا ہے، ہر راجہ اور ہر نواب کو ہٹا دیا گیا ہے، غریب رعایا کی قیمت پر خود کو مالا مال کر لیا گیا ہے۔ ان لوگوں نے عیسائیت کو مسلط کر دیا ہے اور اپنے قانون نافذ کر دیے ہیں۔ لوگوں نے اپنے ردّ عمل کا اظہار خصوصاً سیرام پور کے بپٹسٹ مشنریوں کے خلاف اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے چیپلنوں (Chaplains) جیسے کلاؤڈیس بش مین (1766-1815) کے ہندو مخالف نزاعی مناظروں کے خلاف کیا۔ ایک طرف ہندو یہ سمجھتے تھے کہ حکومت گائے کا خون ملا ہوا نمک بیچ کر انھیں نجس اور ناپاک کرنا چاہتی ہے تو دوسری طرف مسلمانوں کو یہ شبہ تھا کہ نمک میں سور کا خون ملایا جاتا ہے۔ یہ الزامات ان واقعات کی یاد دلاتے تھے جو 1857 کے عظیم انقلاب کے طوفان سے قبل رونما ہوئے

تھے۔(2) سید احمد کے انتہائی موثر مضامین میں ان کے اردو رسالے 'اسبابِ سرکشی' ہند، (آگرہ 1859) نے اس خوفناک مسئلے کا بڑے منظم طریقے پر مقابلہ کیا جس نے 1857 کی بغاوت کے شعلے بھڑکائے تھے۔(3) اس تحریر نے اگر ایک طرف ایک سنجیدہ قومی مسئلے کی نشاندھی کی تو ساتھ ہی یہ اخلاقی ترغیب کے ساتھ ایسے منظم اور پر امن مشترکہ اقدامات تجویز کرتی ہوئی بھی معلوم ہوتی ہے جس میں برطانوی حکومت امتیاز و تفریق کو ختم کرنے اور تمام ہندوستانیوں کو ایک پر امن اور پر سکون زندگی کی ضمانت دینے میں پیش قدمی کرے گی۔ انھوں نے حکمرانوں اور رعایا کے درمیان بے جھجک تبادلہ خیالات اور گفت و شنید کی وکالت کی کیوں کہ وہ لوگوں کے عقائد میں مداخلت کو غلط اور نامناسب سمجھتے تھے اور مذہبی عقائد کے مطالعے میں کسی قسم کی روک ٹوک ان کے نزدیک غیر منصفانہ تھی۔(4) ''دیسی خیالات کی ایماندارانہ وضاحت ہی ہے'' اسباب سرکشی ہند، کے دیباچے میں انھوں نے پرزور طریقہ پر کہا ''جس کی ہماری گورنمنٹ کو ضرورت ہے تاکہ وہ ملک کو یہاں کے باشندوں کی متفقہ رائے اور ان کے اشتراک سے اپنے کنٹرول میں رکھ سکے نہ کہ تلوار کے زور پر۔''

یہ ایک حقیقت پسندانہ نقطۂ نظر تھا مگر سکریٹری برائے امور خارجہ سیسل بیڈن (80-1816) نے اسے باغیانہ قرار دیا کیوں کہ ان کے جیسے لوگوں نے 1857ء کی بغاوت کی تاویل انگریزوں کی حکومت کو ختم کرنے کی ایک گہری سازش کا حصہ بتا کر کی تھی۔ نوکرشاہی میں بہر حال ایسے لوگ بھی تھے جن کے پاس سید احمد کی دور بینی اور ان کے ادراک کی قدر و قیمت سمجھنے کی عقل بھی تھی اور صلاحیت بھی۔ ان کے نزدیک افسرانہ وسعتِ نگاہ اور ان تفصیلات و جزئیات کے علم کی یکجائی نے 'اسباب سرکشی ہند' کو ایک عظیم کتاب بنا دیا۔ افسران کے لیے لکھی گئی اس کتاب نے ایک تعلق پیدا کر دیا ایک رشتہ استوار کر دیا۔ ان دنوں بہت کم کتابیں معروضی طریقہ کار کی ان بلندیوں تک پہنچ پائی تھیں۔

1857ء کی بغاوت کوئی ایک تحریک نہیں تھی یہ چاہے کسانوں کی بغاوت ہو یا آزادی کی لڑائی یہ ہمہ پہلو اور ہمہ جہت تھی۔ بغاوت کے خدوخال ضلع اور ضلع، بلکہ گاؤں گاؤں کے لحاظ سے بہت مختلف تھے اور ان کا تعین بے شمار عوامل کے ایک پیچیدہ مجموعے سے ہوا تھا۔(5) اگرچہ سید احمد نے بے شمار دھاگوں سے ایک ڈیزائن ایک نمونہ بنانے کی کوشش کی مگر انھوں نے ابتداء ہی میں اعلان کیا

کہ سیاسی بے چینی اگرچہ بے اطمینانی کی عالمی سرزمین سے یا مختلف ذریعوں سے نکلے ہوئے چشموں سے پیدا ہوئی مگر آخر کار پاٹ دار ہوتے ہوئے طوفانی سمندر میں مل گئی۔ (6) ثانوی اسباب میں اہم سبب تھا امپیرل حکومت کا مسیحیت کے احیاء میں ملوث ہونا اور مشنری اداروں کو مالی امداد دینا۔ دوسری طرف مشنوں نے مغربی کلچر کے پھیلانے میں عملی طور پر حصہ لیا اور اخلاقی طور پر کلونیل حکومت کے جواز فراہم کرنے میں مدد کی۔ سید احمد نے تبلیغ سے ہونے والی دل شکنی اور جذبات کو لگنے والی ٹھیس کے بارے میں بڑی وضاحت سے رائے زنی کی:

''ہندوستان میں دستور وعظ اور کتھا کا یہ ہے کہ اپنے اپنے معبد یا مکان میں بیٹھ کر کہتے ہیں ۔ جس کا دل چاہے اور جس کو رغبت ہو وہاں جا کر سنے۔ پادری صاحبوں کا طریقہ اس کے برخلاف تھا۔ وہ خود غیر مذہب کے مجمع اور تیرتھ گاہ اور میلہ میں جا کر وعظ کہتے تھے اور کوئی شخص حکام کے ڈر سے مانع نہ ہوتا..... پادری صاحب صرف انجیل مقدس کے بیان پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ غیر مذہب کے مقدس لوگوں اور مقدس مقامات کو بہت برائی اور ہتک سے یاد کرتے تھے جس سے سننے والوں کو نہایت رنج اور دلی تکلیف پہنچتی تھی اور ہماری گورنمنٹ سے ناراضی کا بیج لوگوں کے دلوں میں بویا جاتا تھا۔'' (7)

(سید احمد: اسباب بغاوت ہند، صفحات 9-18)

1813 کے ایک پارلیمانی فیصلے کے مطابق ہندوستان کے دروازے پروٹسٹنٹ مشنری سرگرمیوں کے لیے کھلے ہوئے تھے۔ پہلے اینگلیکن بشپ کی خفیہ دستار بندی 8 مئی 1914 کو کلکتے میں ہوئی تھی۔ 33-1832 میں غیر برطانوی مشنری ایجنسیاں کم و بیش سرکاری طور پر ایسٹ انڈیا کمپنی کی صوابدید سے وجود میں آئیں۔ انھیں ملک گیر پیمانے پر اپنا جال پھیلانے کی اجازت ملی۔ یہ ایجنسیاں ہندوستانی ''بربریت'' کو ختم کرنے میں لگی رہیں اور ٹکنالوجیکل برتری کی بناء پر اسلام اور ہندوازم کی تحقیر سے لطف اٹھاتی رہیں اور بشارت عیسوی کی اچھی چیزیں اپنے پیروؤں تک پہنچانے پر اصرار کرتی رہیں۔ ان ثقافتی اور مذہبی رسوم میں سے کسی ایک کو جسے اس زمانے میں بحیثیت مجموعی کلچر کی نمائندہ علامت تصور کیا جاتا تھا اپنی توجہ کا مرکز بنا کر (8) یورپین تہذیب و

تمدن اور عیسائیت کے اصولوں کے بیج بونا مشنریوں کی پسندیدہ سرگرمی رہی۔ مغربی تہذیب کے علمبردار کی حیثیت سے ان لوگوں نے پہلے دن سے صرف تبدیل مذہب کرا کے عیسائی بنانے پر ہی اکتفا نہیں کی بلکہ اُس مغربی تہذیب کی نشرو اشاعت پر بھی توجہ دی جو عیسائیت سے لبریز اور پورے طور پر ہم آہنگ تھی۔

تاہم مشنوں کی اہمیت وہ چاہے جتنی بھی ہو" وہ" کند ہتھیار رہے۔ اکثر مشنری جوش وخروش کلونیل حکام کے ساتھ پورے طور پر ہم آہنگ ثابت نہیں ہوا۔ ویلور بغاوت کے بعد گورنر جنرل (13-1807) منٹو نے سیرام پور پریس میں چھپنے والے ان کتابچوں اور رسالوں پر اعتراض کیا جو اسلام اور ہندوازم کے خلاف نکالے جا رہے تھے اور بتایا کہ یہ مطبوعات کس طرح ان کے حمایتیوں کو ان سے دور کر رہی ہیں۔ انھوں نے بش مین سے بھی علیحدگی اختیار کی جو تبدیل مذہب کا جواز پیش کرتے ہوئے کہتے تھے کہ مسلمان " کرسچن فوقیت و برتری کے سامنے اس وقت تک سر نہیں جھکائیں گے جب تک وہ مسلمان رہتے ہیں۔" (9) بہرحال منٹو کے جانشینوں کا طریقہ ان ڈگمگاتی غیر متعین لغزشوں سے مختلف تھا جو مشنریوں کی طرف مجموعی سرکاری پالیسی کی خصوصیت تھیں اگرچہ ان کے مفادات اکثر مختلف ہوتے تھے۔

1857 کی بغاوت نے حکومت کے مصائب اور اس کی تشویشات میں اضافہ کیا۔ 1859 میں ایک وِگ امپیریلسٹ چارلس ووڈ نے "جو لارڈ ہیلی فیکس کے نام سے بھی جانے جاتے تھے کہا" اس بات میں بہت محتاط رہنے کی ضرورت ہے کہ ہندوستان کے دیسی باشندوں کو کوئی جواز ایسا نہیں فراہم کرنا چاہیے جس سے وہ حکومت کی نیت پر شبہ کریں کہ وہ ان کے ان مذہبی جذبات اور تعصبات پر حملہ کرنا چاہتی ہے جو ... انھیں بہت عزیز ہیں۔" (10) ایک اور انگریز ہندوستان میں نوکری سے ریٹائر ہونے کے بعد یاد کرتا ہے "لوگ جو ہندوستان کو 19 ویں صدی سے نکال کر لائے بغاوت سے نکال کر لائے اور اسے موجودہ صدی کے ہاتھوں میں سونپا۔ محفوظ اور مستحکم۔ ان اطاعت شعار لوگوں کے ہزاروں مذاہب میں مداخلت اور ان کے ناقابل حصول الجھے اور گنجلک تانے بانے میں دراندازی تباہ کن ہوتی۔" (11)

پھر بھی طوفان کے بعد سیاسی افق صاف ہونے سے قبل ہی مشنری کاروبار شروع ہو چکا: مشنریوں کے خیالات اور ان کی رائیں اب بھی اہمیت کی حامل تھیں اور ان کے نظریات کے۔

وکٹورین عہد کے انگریز کے دل میں ابھی بھی ہمدردی کے بندھن موجود تھے۔(12) 1852 میں ان میں سے 459 مشن 320 مقامات پر سرگرم تھے۔ 1872 میں ان کی تعداد بڑھ کر 606 ہوگئی اور مراکز 522 ہوگئے۔(13) 1857 کے عواقب کے فوراً بعد ان لوگوں نے دہلی کی چمار کمیونٹی میں تبدیل مذہب کی مہم میں کامیابی حاصل کی اگرچہ لب سڑک تبلیغ اور تبدیل مذہب کے دوسرے منظم طریقوں نے مذہبی کشاکش میں اضافہ کیا۔(14) مگر عمومی طور پر ان لوگوں نے 1880 اور 1890 کی دہائیوں میں جب عالمی مسیحی تحریک امپیرل ازم کی زبان اور اخلاقی طور پر جائز حکمرانیوں کے استعاروں سے سکون و اطمینان محسوس کر رہی تھی اِن لوگوں نے مسلمانوں کے درمیان اپنے کام کو وسعت دی۔ایک کرسچن ہندوستان کا خواب، جس نے الگزینڈر ڈف(78-1806) جیسے اسکاٹ لینڈ کے مبلغین کے حوصلے بڑھائے تھے یکم نومبر 1858 کے ملکہ کے اعلان کے باوجود اب بھی دھندلا نہیں ہوا تھا۔زیادہ سرگرم مسیحیوں نے حکام پر مذہبی صبر و برداشت کی اپنی پالیسی میں ترمیم کرنے پر زور ڈالا کیوں کہ مذہبی رواداری اور برداشت زیادہ تر انگریزوں کی ایک فیض رساں اور غیر متشدد شبیہہ کے برعکس ان کی ایک غیر ذمہ دار بے پروا اور فرائض سے صرف نظر کرنے والی تصویر پیش کرنے کے امکانات رکھتی تھی۔(15)

یہ مختصر جائزہ ہمیں یہ سمجھنے کے لائق بناتا ہے کو مذہبی مبلغین سماجی مصلح اور عوامی نقیبوں (Publicists) نے جنھوں نے مشنری گھس بیٹھ اور دراندازی کی مزاحمت کی تھی ابتداء میں خطرے کی گھنٹی کیوں اور کیسے سن لی۔مواصلات کی سہولتوں نے ان کے لیے ان علاقوں میں پہنچنا آسان کر دیا جہاں کے دروازے ان کے لیے اب تک بند تھے۔دوسری طرف دیسی زبانوں میں کتابوں، اخباروں، رسالوں اور میگزینوں نے ان کی مدافعت کو وقت گزرنے کے ساتھ تحریک عطا کی۔گارساں دتاسی نے اپنے 8 دسمبر 1868 کے لکچر میں پیرس کے اپنے سامعین کو بتایا کہ مسلم مبلغین نے دہلی کے گلی کوچوں میں جلسے کر کے مذہبی وعظ دے کر مشنری مذمتوں کو برملا چیلنج کیا اور یہ کہ بعض عوامی بحثوں نے اتنا معاندانہ رنگ اختیار کیا کہ مقامی مجسٹریٹ کو انھیں روکنا پڑا۔(16) مسلمان مفکرین نے بھی مشنری کاروبار پر غور و خوض کیا اور اُسے اسلام کے خلاف نئی صلیبی جنگ کا حصہ قرار دیا۔ان مفکرین میں سے ایک سید احمد آگرہ میں ان کی سرگرمیوں کا جواب دینے کے لیے اپنی حکمت عملی کو ضبط تحریر میں لائے۔یہ تحریر غالباً آگرہ میں کام کرنے والے ایک جرمن پارسا کارل گاٹلیب فیپڈر (68-1803) کے رسالوں، فارسی اور عربی میں بائبل اور دلی کالج کے ماہر

ریاضی رام چندر کی بھیجی ہوئی کرسچن تحریروں کے مطالعے پر مبنی تھی۔ سید احمد کے یہ نوٹس 1857 کے ہنگاموں میں ضائع ہوگئے۔

1898 میں حالی نے اسلام اور رسول پر مشنریوں کے زہر آلود حملوں کا ذکر کیا بعض مسلمانوں نے ان دھمکیوں کا مقابلہ کرنے کے لیے شیعوں سنیوں اور ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان مناظرے منظم کیے۔ حالی نے مناظروں کے پرانے طریقوں کو چھٹے ہوئے کارتوس کہہ کر رد کر دیا(17) علی گڑھ تحریک کی ایک کلیدی شخصیت شبلی نعمانی نے 'شدھی' کے روز افزوں خطرے کا مقابلہ کرنے کے لیے ضلعوں اور گاؤوں میں انجمنوں اور اسکولوں کے قیام کی تجویز پیش کی۔(18) عظیم علماء دینیات نے کرسچن مسیحیت سے مدافعت کرنے اور مغرب کے ثقافتی اثرات پر سوال اٹھانے کی تیاری کی۔ ہندو احیاء اور اس سے منسلک احیا پسند رجحانات جن میں سب سے زیادہ تشویشناک آریہ سماج تحریک تھی جس نے پنجاب میں مضبوطی سے قدم جمائے تھے اور دہلی اور نارتھ ویسٹرن پراونس کے بہت سے علاقے بھی اپنے دائرہ اثر میں لائی تھی انھوں نے اس سے مقابلے کے مایوس کن امکانات کا سامنا کیا۔

اپنے مذہب کے خلاف جنگ کرنے کے لیے مصلحین نے اپنی کمر کس طرح باندھی، تیاری کیسے کی؟ سب سے پہلے تو یہ کہ انھوں نے ایسے اسکول اور کالج قائم کیے جنھوں نے مشنری اداروں کے متبادل کا کام کیا۔ دوسرے انھوں نے ایسے اخبار اور رسالے نکالے جنھوں نے ثقافتی اور مذہبی حقوق و مراعات کے تحفظ کی راہ پر قدم بڑھائے۔(19) آخر میں نزاعی مباحث اور عیسائیوں کے خلاف حمائتیں ایک وسیع علاقے تک پھیلیں۔ ان میں صحیفے کی اصلیت اور اس کی تاویل کرائسٹ کی الوہی اور انسانی فطرت کے کرسچن عقیدے کی تردید، تثلیث کے عقیدے کی تکذیب اور جیسس کے مصلوب ہونے کا انکار شامل ہے۔

اسی سلسلہ میں نصیر الدین محمد ابوالمنصور نے مشنریوں کے خلاف کتابچے چھاپے اور تقسیم کیے۔ اپنی اس مہم کی اس نے ایک قیمت دی۔ اس کا کتب خانہ 1857 میں ضبط ہوا اور اسے اس کے خاندان کو دہلی چھوڑنے پر مجبور کیا گیا۔(20) 1885 میں ابو محمد عبدالحق نے دہلی سے ایک اخبار ''حامی الاسلام'' نکالا۔ 1819 میں انجمن ''موید الاسلام'' وجود میں آئی۔ اس کے جلو میں انجمن حمایت الاسلام اور اس کی چوبیس ملحقہ تنظیمیں آئیں۔ علی گڑھ کالج میں پروفیسر ٹی ڈبلیو آرنلڈ

(1864-1934) نے 1896 میں لکھا کہ دہلی میں قائم انجمنوں نے اسلام کی تبلیغ کرنے کے لیے مبلغین بھیجے۔ غیر مسلموں کے ساتھ مباحثے منعقد کیے اور آریہ سماج کے مسلک کی تردید میں کتابیں اور رسائل شائع کیے۔(21) انھوں نے بھی عیسائیوں کے خلاف مناظراتی اور عذر خواہانہ ادب کا ایک انبار تیار کیا۔

تنازعات سے متعلق پھلتی پھولتی تحقیقی تخلیقات کا نتیجہ تھا کہ حدیث سے متعلق زیادہ لٹریچر اور قران کے اردو ترجمے زیور طبع سے آراستہ ہوئے۔(22) نارتھ ویسٹرن پراونس کے تعلیم عامہ کے ڈائریکٹر نے 1872 میں اطلاع دی تھا کہ ''مسلمانوں کی طرف سے اپنی تعلیمی ضروریات کو اپنے طریقے سے پورا کرنے کے زبردست جوش وخروش کا مظاہرہ ہورہا ہے۔''(23) مشنری مخالف رسائل اور کتابوں کو ''جو بڑی مقبول صنف کی حیثیت اختیار کررہی تھیں دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمان عام طور پر کرسچن مسیحیت اور اس کے ورثے کو اپنی شناخت کے لیے زبردست خطرہ محسوس کرتے تھے۔ قران کے مشہور ومعروف مترجم یوسف علی نے 1930 کے اوائل میں اظہار کیا تھا ''ان غیر مسلموں اور مسلم مخالف ادیبوں کی تحریروں کی بے پناہ شرارتوں نے مسلمان ادیبوں کو انگریزی ترجمے کے کارزار میں داخل کردیا'' انھوں نے آگے چل کر پٹیالہ کے محمد عبدالحاکم خاں کا 1905 میں'' قران کے ترجمے کا کام شروع کرنے والے اولین مسلمان'' کی حیثیت سے ذکر کیا جن کی پیروی 1919 میں دہلی کے مرزا حیرت اور 1917 میں احمدی لیڈر مولوی محمد علی نے کی۔(24)

اس دوران مسلمان اور کرسچن مناظرہ بازوں نے علیحدگی اور دشمنی کے تاریخی اسباب کی بات کی جو مزید غلط فہمیوں اور بے التفاتیوں کی طرف لے گئی۔ آگرہ میں ایسٹ انڈیا کمپنی کی میڈیکل سروس میں کام کرنے والے ڈاکٹر محمد خاں 1852 سے 1855 تک مسیحی پروٹسٹنٹ مشنریوں سے الجھے رہے اور فینڈر سے طویل اور معاندانہ خط کتابت کی۔(25) 1840 کی دہائی میں دلی کالج کے شعبۂ فارسی کے سربراہ مولوی امام بخش صہبائی کے ایک شاگرد رحمت اللہ کیرانوی (1818-91) نے فینڈر کے خلاف اپنے تیر چلائے۔ 11-10 اپریل 1854 کو ہونے والے مباحثے میں فریقین نے اپنی اپنی جیت کا دعویٰ کیا۔(26) اسی طرح میور (Muir) کی اسلام کی تحقیر نے امپیریل ازم اور کلونیل ازم کے تاریک پہلوؤں کو اجاگر کرنے کے علاوہ ساتھ ہی فکر کا ایک وہ

انداز پیدا کیا جس کی بنیاد مشرق اور زیادہ وقت مغرب کے وجودیاتی (ontological) اور علمیاتی (epistemological) امتیاز پر تھی۔(27) 19ویں صدی کے آخر تک مسلمان اسکالر اور نقیب اسلام کی ایسی تنقیدوں اور معاندرویوں کا جواب ان ہی لہجوں میں دے رہے تھے جن لہجوں میں یہ ان کے سامنے آئے تھے۔(28)

ایسے مطالبات کے وسیع نقشے میں استدلال کے دو خطوط سامنے آئے۔ امیر علی، شبلی نعمانی اور چراغ علی (95-1844) نے اُن چیزوں کو زور دار طریقے پر چیلنج کیا جنھیں انھوں نے ''اسلام کے بارے میں مستشرق 'مفروضات' اور مسلم سماجوں کے بارے میں سرسری 'قیاسات' قرار دیا۔ ان لوگوں نے مغرب کے اصولوں کے تحت سوچی ہوئی نیشن اسٹیٹ کو تجزیے کی اہم اکائی سمجھنے پر زور دینے کی بھی مذمت کی۔ اور مغرب کے تجربوں کو کوئی بڑی حیثیت اور اہمیت دینے سے بھی انکار کیا۔ امیر علی نے دو کتابیں لکھیں، کیوں کہ انسانیت کو اوپر اٹھانے کے سلسلے میں اسلام کی عظیم خدمات سے یا تو صرف نظر کیا گیا تھا یا پھر انھیں سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی گئی تھی یا اس کی منطقی بنیاد اس کے آئیڈیل اور اس کے مطمح نظر اور اس کی آرزوؤں کو ٹھیک ڈھنگ سے سمجھا ہی نہیں گیا تھا۔(29) "The Sprit of Islam" نے جو 1891 میں شائع ہوئی تھی، مسلمانوں کے معقول اور جائز عزت نفس کے اس شعور کی پہلی بیداری کا اہتمام کیا جس کی مغربی دنیا کے مقابلے میں انھیں ضرورت تھی۔ ساتھ ہی شارٹ ہسٹری آف دی سارا کین (Short History of Saracens) (1889 اور 1961 کے درمیان جس کے تیرہ ایڈیشن نکلے)) ہندوستان، مصر اور چند مغربی ممالک میں اس کے پڑھنے والوں کا ایک وسیع حلقہ تھا۔(30)

دوسرا دعویٰ جس کی جڑیں بڑی حد تک مناظرے کی روایت میں پیوست تھیں اس نزاعی ادب میں سامنے آیا جو قادیانی تحریک کے بانی مرزا غلام احمد اور ان کے حمایتیوں نے تخلیق کیا تھا۔ انھوں نے مشنریوں کے ساتھ یسوع مسیح کی موت، ان کی الوہیت، تخلیقِ کائنات، رسولوں کا مشن اور یسوع مسیح کے زندہ رہنے اور روز حساب کی پیش بینی میں ان کی دنیا میں واپسی کے قدامت پرستانہ نقطۂ نظر جیسے مسائل پر تنازعہ کھڑا کیا۔ اس کے علاوہ انھوں نے جہاد اور اسلام کے جارحانہ کردار سے متعلق اسلام پر لگائے جانے والے الزامات کے خلاف بھی اسلام کا دفاع کیا۔(31)

چھاپے خانے کی ایجاد (32) اور اسے نشر و اشاعت کے ذریعے کے طور پر اپنانے اور نتیجتاً مذہبی

ادب کی مقبولیت نے بڑے پیمانے پر بین فرقہ تبادلہ خیال کے دروازے کھول دیے ساتھ ہی تنازعات کو بھی عام کیا۔ ہم وہابی مشنری ادب، ادب اور نزاعی وہابی مخالف لٹریچر سے واقف ہیں۔(33) اسی طرح تہذیب الاخلاق کی اشاعت مقبول نظامی پریس کی طرف سے نورالاخلاق اور نورالانوار دو حریف اخباروں کے اجرا کا سبب بنی۔ ممتاز ادیب عبدالرزاق کانپوری (94-1817) کانپور کے اُن ممتاز لوگوں کا حوالہ دیتے ہیں جنھوں نے تہذیب الاخلاق میں لکھنے والوں پر بڑی شدید تنقیدیں کی تھیں۔ ان لوگوں کے بارے میں اظہار خیال کرنے میں تمسخر سب سے زیادہ پسندیدہ ہتھیار تھا۔ ڈپٹی کلکٹر امداد علی نے نواب مہدی علی حسن اور ایک اہم اصلاح پسند لکھنے والے محسن الملک کے مضامین برآواز بلند پڑھے اور فروعات سے ان کی دلچسپی اور مذہب کے اساسی اصولوں سے ان کی واقفیت کی کمی کا مذاق اڑایا۔ مذمت کا یہ سلسلہ نظامی پریس کے پروپرائٹر حاجی عبدالرحمٰن تک چلتا تھا جو اہلِ کتاب کے ساتھ کھانا کھانے سے متعلق سید احمد کے دلائل کو رد کرتے تھے۔(34)

دہلی میں ابومحمد عبدالحق کے اخبار نے سید احمد کی، بقول ان کے، خیال پرستیوں کے ابطال کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیا تھا۔(35) اس اخبار نے بظاہر تہذیب الاخلاق کے اسلام مخالف مضامین کی مخالفت کی مگر حقیقت میں بعض لکھنے والوں نے ایسا صرف اسلام کے خودساختہ سرپرست اور محافظ ہونے کے ان کے کھوکھلے دعووں کا پردہ فاش کرنے کے لیے کیا۔ سرسید کی تجاویز کی سچائی اور صحت کے بارے میں انھیں مطمئن کرنا ان کے اس رویے کی وجہ سے تقریباً ناممکن ہو گیا۔(36)

مطبوعہ رسائل اور کتابوں نے دہلی اور دوسرے متعدد مقامات پر وہابیوں اور جینیوں کے مابین عقائد کے تنازعات کو ہوا دی یہاں تک کہ اورنگ آبادی مسجد میں خود نذیر احمد کا چھوٹا سا مدرسہ اس کے سربراہ مولوی عبدالخالق اور مدرسے کے دوسرے واحد استاد حاجی قاسم کے درمیان عقائد کی بنیاد پر بٹ گیا۔(37) اسی طرح شعیہ اور سنی علماء میں بھی ان بن تھی۔ حالی 19 ویں صدی کے آخری زمانے میں لکھتے ہوئے یہ سمجھانے میں بہت پریشان رہے کہ ان لوگوں کے جھگڑوں نے عام لوگوں میں کدورت نہیں پیدا کی، ان کے تعلقات حقیقتاً خوش گوار تھے، مذہبی رسوم کی ادائیگی اور تہذیبی راجوں میں کوئی علاحدگی نہیں تھی۔(38) بہرحال یہ صورتِ حال خود ان کے اندازے کے مطابق مختلف اسباب کی بناء پر تبدیل ہوئی۔ ایک سبب نزاعی لٹریچر میں اضافہ تھا جس میں شاہ

عبدالعزیز کا رسالہ تحفۂ اثنائے عشریہ' اخوت و اتحاد کے لیے سب سے بڑا خطرہ، بھی شامل تھا۔(39) ایسی کتابیں ایسا افتراقی اثر رکھتی تھیں یا نہیں ثابت کرنا مشکل ہے، مگر حالی کے خیالات بڑھتی ہوئی شعیہ سنی تلخیوں کی طرف اشارہ ضرور کرتے ہیں۔ مثلاً وہ بہادر شاہ ظفر کے شعیہ ہونے کی خبر کا ذکر کرتے ہیں، اس افواہ کی تردید کے لیے بادشاہ کو رسالے لکھوا کر تقسیم کرانے پڑے اور دیواروں پر چسپاں کرانے پڑے۔(40) دوسرا قصہ غالب کے انتقال کا ہے جس میں ان کی آخری رسوم پر تکرار ہوئی۔ اگرچہ غمگساروں نے سنی طریق پر آخری رسوم ادا کیں مگر حالی نے محسوس کیا کہ شاعر کے لیے جس نے زندگی میں کبھی کوئی فرقہ وارانہ حدود قبول نہیں کیں تھیں علامتی طور پر شعیہ اور سنی دونوں مسالک کی رسوم ادا کی جانی چاہیے تھیں۔(41)

مکالماتی منظر: اینڈریوز

تینتیس سال کا پادری چارلس فریر اینڈریوز تقریباً اسی وقت اسٹیج پر آتا ہے۔ کارلسل (Carlisle) میں پیدا ہونے اور برمنگھم میں کٹر پیورٹن عقیدے کے ماننے والے مبلغین کے ایک خاندان میں پرورش پانے والا یہ نوجوان تبدیل مذہب کی غیر مسیحی سرگرمیوں میں حصہ لینے کے لیے نہیں بشارت مسیحی کی تبلیغ کے لیے ہندوستان آیا۔(43) وہ صرف 'خدمت، کرنا چاہتا تھا اور خدمت کا مطلب تھا صرف اور صرف محبت۔ 20 مارچ 1904 اس کی زندگی میں دوسرا جنم دن، جب اس نے اپنے روحانی سفر کا آغاز کرنے کے لیے ہندوستان کی سرزمین پر قدم رکھا۔

'دی کیمبرج یونی ورسٹی برادرہڈ، اس کا پہلا پڑاؤ تھا۔ اس تنظیم کو 1877 میں چھے اراکین نے تشکیل دیا تھا۔ ان ہی برادران نے یکم فروری 1881 کو سینٹ اسٹیفنس کالج کی تاسیس کو توانائی فراہم کی۔(44) اینڈریوز نے ایک دہائی سے زیادہ عرصے تک اس تنظیم کی سربراہی کی اور اسے ایک محبوس فرقہ وارانہ اکادمی کے غار سے نکال کر آزادی سے قبل اور آزادی کے بعد کے اہم برسوں میں ہندوستانی اشرافیہ کی تعلیم میں ایک قابل ذکر کردار ادا کرنے کے لائق بنانے کے ایک عالمی

خواب کی تعبیر کی طرف گامزن کیا۔(45) اس سارے عمل میں اگر چہ وہ فرقہ وارانہ تنگ نظری سے لڑے مگر نتیجتاً ان کی ٹکر چرچ کی بعض عظیم شخصیتوں سے بھی ہوئی۔ دہلی اور شملہ میں زیادہ تر انگریزوں کی نسلی علاحدگی پسندی کو جسے انھوں نے 'سفید ذات' کے جذبے سے تعبیر کیا تھا دیکھ کر انھیں بڑا دھکا لگا۔ یہ (صورت حال) اس خیال کو کیوں کر برقرار رکھ سکتی تھی کہ یسوع مسیح پر ایمان میں ہی نجات کا واحد راستہ ہے جب کہ دوسرے مذاہب میں ایسی واضح صداقت اور ایسا نمایاں حسن موجود ہے۔ کیا خدا کے بہت سے روپ بہت سے حصے نہیں تھے جیسا کہ ہندوؤں کا کہنا ہے۔

مقصد کے متلاشی اینڈریوز جیسے جوش وخروش والے آدمی کے لیے ایسے مشکوک خود اپنے جائزے نے ایک ایسے طویل وقفے کی نشاندہی کی جس میں سے وہ ایک نئی ذاتی شناخت کے احساس اور ایک نئے مقصد کے ساتھ نکلے۔ بنیادی طور پر ایک ہونے کی وجہ سے بہت سے ان لوگوں کے لیے جو ہندوستان کی کرسچن تحریک سے جڑے ہوئے تھے وہ ایک اساسی پادری کی حیثیت سے نمونہ بن گئے۔(46) ایسے لوگوں میں سب سے معروف اور ممتاز ویریا ایلوِن (64-1902) تھا۔ جو سنٹرل انڈیا کے گونڈ قبائلیوں کے لیے ایک آشرم شروع کرنے کے سلسلے میں ان سے ملا تھا۔ ایک اینگلیکن پادری جو اس وقت ایک دیسی ہی داخلی کشمکش میں مبتلا تھا جیسی کشمکش سے تقریباً تیس سال قبل ہندوستان کے ساتھ اپنی شناخت کو ہم آہنگ کرنے کی آرزو کے ساتھ چرچ میں اپنی حیثیت کو بنائے رکھنے کی کوشش کرتے ہوئے اینڈریوز خود گزر رہے تھے۔(47)

13-1912 میں اینڈریوز اور پرنسپل سوشیل کمار رُدرا (1925-1861) ''ایک انڈین کرسچن'' اور اپنی ''کرسچن آزادی'' کے نام پر آئین کی منظوری کے لیے انگلینڈ گئے۔ اس کا نتیجہ بڑی حد تک کالج کے اپنے بدیسی پن کو ترک کرنے اور حقیقی معنوں میں ایک ہندوستانی ملکیت کہ جس کی جڑیں اسی دیس کی مٹی میں تھیں، بننے کی صورت میں نکلا۔ دونوں افراد ہندوستان اور کرسچن عقائد کے لیے وقف تھے، دونوں نے ہندوازم اور اسلام کی تعلیم کو شامل کر کے مذہب کی تدریس کو وسیع تر کیا، دونوں معقول نیشنلزم کی راہ پر آگے بڑھے دونوں نے اپنے مشترکہ اثرات میں انگریز اور ہندوستانی آئیڈیلس کے اس اتحاد واتفاق کی نمائندگی کی جس کی تمنا سے وہ سرشار تھے۔(48) اینڈریوز نے مہادیو گوبند راناڈے (1901-1841) اور گوپال کرشن گوکھلے (1915-1866) کی، جنھوں نے 1913 میں ہندوستان کے ایک دوست اور غریبوں کے بھائی کی حیثیت سے

اینڈریوز کے عوامی کیریر کا آغاز کرایا تھا نگاہ کی وسعت اوران کے کردار کی فیاضانہ خوبی کی بناء پر توصیف کی۔ ''ان کی برجستہ اور وسیع القلب محبت'' انھوں نے انکشاف کیا ''میری زندگی میں وہ وسیع تناظر اپنے ساتھ لائی جو تیس سال قبل جب میں ہندوستان گیا تھا اس وقت نہیں تھا۔'' (49)

انھوں نے منشی رام (سوامی شردھانند 1856-1926) سے دوستی پیدا کی اور ہری دوار کے گروکل میں ''نیا ہندوستان'' دریافت کیا۔ اس کے موسس کیسری لباس والے شردھانند سے گہرا تعلق اور یگانگت محسوس کی۔ انھوں نے یوپی کے لفٹنٹ گورنر میسٹن (Meston) پر زور ڈالا کہ وہ جاکر گرو کلوں کو دیکھیں اور ساتھ ہی ان سے اصلاحی آریہ سماج تحریک پر بھروسہ کرنے کی درخواست بھی کی۔ (51) وائسرائے ہارڈنگ (16-1910) اور شردھانند کی ملاقات کا اہتمام کیا اور ان ٹیلی جینس ڈیپارٹمنٹ کے شک وشبہے کے باوجود آریہ سماج اور وائسرائے کے درمیان ایک عارضی مفاہمت کا ڈول ڈالا۔ (52) جلد ہی برطانیہ عظمیٰ میں یہ خبر پھیل گئی کہ اینڈریوز نے شردھانند کے زیر اثر کرسچن عقائد کو ترک کر دیا ہے۔ (53)

اینڈریوز نے خصوصاً اپنے ابتدائی برسوں میں لالہ لاجپت رائے (1865-1928) اور کلکتہ کے 'ماڈرن ریویو' کے اڈیٹر رامانند چٹرجی (1865-1943) جیسے ہندو قوم پرستوں سے تعلقات پیدا کرنے کی کوشش کی۔ یہ بات واضح نہیں ہے کہ ان رابطوں نے ان لوگوں کے ہندو نیشنلزم سے قریبی رشتوں کا انھیں احساس دلایا یا نہیں مگر اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ ان لوگوں کو بڑے بڑے افسروں سے قریب ضرور لائے۔ پنجاب کے متشدد واقعات اور اس کے نتیجے میں وسط اپریل 1919 میں لگنے والے کرفیو سے پہلے جس نے ہندوستان کے سارے سیاسی منظر نامہ کو بدل کر رکھ دیا تھا۔ (54) انھوں نے کانگریس اور حکومت کے مابین علیحدگی کی خلیج کو پر کرنے کی بھی کوشش کی۔ اوائل 1913 میں انھوں نے ہارڈنگ، ان کے جانشین چیمپس فورڈ (1868-1933) اور میسٹن سے اپنی قربت کو' کانپور کی مسجد کے واقعے سے ہونے والی مسلمانوں سے دوری کو ختم کرنے میں استعمال کیا۔ کانپور مسجد احتجاج سے متعلق بہت سے معتدل لیڈروں سے بھی تعلقات پیدا کیے اور ان کے حالات سے میسٹن کو واقف کرایا۔ (55)

اینڈریوز نے یہ سمجھ لیا تھا کہ عقائد وافکار کے تعلق سے حقیقی کرسچن رویہ وہ نہیں ہوتا جو بہترین کو چھوڑ کر سیدھا بدترین کی طرف جاتا ہے، وہ اسی بہترین کو سامنے لانے پر زور دینے کی جدوجہد کرتے

ہیں۔(56) اس سے پیدا ہونے والی محبت اور اِس سے استوار ہونے والے رشتے ان کے لیے سب کچھ تھے اور انھوں نے ان تعلقات سے بڑی توانائیاں حاصل کیں۔ اسی لیے انھوں نے آریہ سماج کے موسس دیانند سرسوتی کی برسی پر یادگار مضامین لکھے۔(57) اور توقع کی کہ آریہ تحریک یونائٹڈ پراونسز میں کچھ ایسے مفکر پیدا کرےگی جو ہمیں ہندوستان کی مذہبی فکر سے متعلق ایک نیا نقطۂ نظر عطا کرےگی جو کبیر کے اپنی نسل اور اپنے زمانے کو دیے ہوئے مذہب کے امتزاج سے اپنے حوالے کے اعتبار سے کسی اعتبار سے بھی کمتر نہ ہوگا۔(58) انھوں نے اس بات کا ذکر کیے بغیر کہ گروکل اسلام اور عیسائیت کے خلاف پارینہ ہندوازم کے تحفظ و بقاء کے لیے بنائے گئے ہیں، شردھانند کی خوبیوں کی مبالغہ آمیز توصیف کی۔ وہ اس بات کا اندازہ نہیں کر سکے کہ وہ شخص جس کی ان کی نظروں میں اتنی عزت و توقیر ہے وہ ایک طاقت ور شدھی تحریک کی سربراہی کرےگا خصوصاً ملتان اور آگرہ میں بسے ہوئے ملکھانا راجپوتوں کے درمیان۔(59) اور یہ کہ اُس کے ساتھی اپنی توانائیوں کو پنجاب کے اس بین فرقہ اتحاد و اتفاق کے خلاف لگائیں گے کہ جسے یونینسٹ پارٹی نے اپنی محنت اور لگن سے مستحکم کیا تھا۔ اپنی بعد کی تحریروں میں اینڈریوز نے اپنے ناکام ہیرو کا ذکر کیا جو ایک متعصب مسلمان عبدالرشید کے ہاتھوں مارا گیا۔

شردھانند کے ساتھ رابطوں نے اگر ہندوازم کے کچھ عوامل کو سمجھنے میں اینڈریوز کی مدد کی تو اسلامی علماء سے طالب علمی کے زمانے کے رابطوں نے ان میں اسلام سے دل چسپی پہلے ہی پیدا کر دی تھی۔ انھیں اس سے اور اس کے تاریخی کیریر سے دل چسپی فارسی کے لکچرر (92-1888) اور کیمرج میں عربی کے پروفیسر (26-1902) ای جی براؤن (1926-1862) کے ساتھ گزاری ہوئی طویل شاموں میں پیدا ہوئی تھی۔ مصر کی آزادی کے حامی اور شمالی افریقہ خصوصاً مراکو میں فرانسیسی غاصبانہ مداخلت کے نکتہ چیں براؤن نے اسلام کو اینڈریوز کے اس انداز سے مختلف ڈھنگ میں دیکھا جو انھوں نے مشنری لٹریچر کو پڑھ کر اپنایا تھا انھوں نے اپنے نوجوان شاگرد کو عرب تمدن کے تمول اور تنوع سے اور یورپ کی دانش ورانہ زندگی کو تیز رفتار کرنے میں اسلام کی دین کا احساس دلایا۔

اپنی جوانی کے زمانے میں ملے ہوئے گہرے تعصبات سے چھٹکارہ نہ پا سکنے کے باوجود (61) براؤن سے درک حاصل کرنے کے بعد اینڈریوز نے تھامس واکر آرنلڈ کی عالمانہ تحریریں پڑھیں

اور اسلام کے ان کے روشن خیال روپ سے اتفاق کیا۔(62) وہ جانتے تھے کہ علی گڑھ کے پروفیسر نے بہت سی کتابیں لکھی تھیں مگر انھیں جس بات سے دل چسپی ہوئی وہ تشدد کو فروغ اسلام کا واحد سبب سمجھنے کے عام عیسائی خیال کے خلاف ان کا نقطۂ نظر تھا۔(63) آرنلڈ نے اس بات سے اتفاق کیا کہ اسلام کے ایک رواداررو پ کی تشکیل کے لیے مسلم روایت میں مصالحہ یقیناً موجود ہے اگر اس کی تاویل اس مقصد کو پیش نظر رکھ کر کی جائے۔ ساتھ ہی انھوں نے ہر جگہ حکومت کی بنیادی طور پر روادار فطرت کی دوبارہ تصدیق وتوثیق کی۔ انھوں نے سیاسی اور مذہبی جبر و ایذا رسانی میں فرق کرنے کی ضرورت پر بھی زور دیا۔(64)

یورپین آبادی کے ایک مامون جزیرے شملہ میں اردو کے ایک استاد مولوی شمس الدین نے اسلام کی ''داخلی روح'' کو سمجھنے کی ان کی اشتہا کو بھڑکا دیا۔ شمس الدین کے ساتھ ہونے والے نسلی سلوک کے باوجود کہ جس نے اینڈریوز کو کلونیل ازم کے بھیانک چہرے سے واقف کرایا تھا۔(65) شاہی طور طریقوں کی خلاف ورزی کرتے ہوئے دونوں نے گھنے جنگلوں سے ڈھکی ہوئی پہاڑیوں اور ہر طرف چھائے ہوئے کہرے میں طویل چہل قدمیاں کیں۔ اینڈ ریوز کا یک دوسرے عقیدے کے انتہائی مذہبی آدمی کے ساتھ گہرے یارانے کا یہ پہلا تجربہ تھا۔(66)

سینٹ اسٹیفنس کالج میں مولوی جمیل الرحمان، مولوی عبد الرحمان اور مولوی خواجہ عبدالحمید نے اسلام میں اینڈریوز کی دل چسپی میں اضافہ کیا۔(67) گیارہ (کل تعداد پچاسی تھی) مسلمان طالب علموں کے ساتھ خصوصی روابط نے مسلمانوں کے سماجی، تہذیبی اور اقتصادی باہمی تنوعات کو بہتر طور پر سمجھنے میں ان کی مدد کی۔ غلام احمد یزدانی (1962-1885) فرحت اللہ بیگ اور حسین مرزا جنھیں انھوں نے ہنری پنجم پڑھایا تھا، ان کے چہیتے طالب علم تھے۔(68) ضیاء الدین جنھوں نے سینٹ اسٹیفنس ہی کے پڑھتے ہوئے اپنے دوست آصف علی (1953-1888) کے مشورے پر 1908 میں کالج میں داخلہ لیا تھا ان کو معروف ماہر دینیات اور عالم خواجہ حسن نظامی (1955-1878) سے قریب لائے اور رسالہ نظام المشائخ کے لیے لکھنے پر اکسایا۔ انھوں نے دو مضامین لکھے ایک عبادت کا راز اور دوسرا ہجرت کے موضوع پر۔(69)

مسلمان طالب علموں کی جو زیادہ تر متوسط اور اعلیٰ طبقوں سے آتے تھے تعداد میں بڑی تیزی سے اضافہ ہوا۔ 1914 تک جب کہ کل طالب علموں کی تعداد 185 تھی اس میں مسلمان طالب علم

بڑھ کر چالیس ہو گئے۔ لیکن کرسچن طالب علموں کی تعداد گھٹ کر صرف پندرہ رہ گئی، یہ تعداد دوسرے اسباب کے ساتھ پنجاب میں میٹریکولیٹ عیسائیوں کی قلت کی وجہ سے بھی گرتی ہی جارہی تھی۔(70)

ہندوستانی اسلام کی بہتر تفہیم میں جس چیز نے اینڈریوز کی مدد کی ہوگی اس میں وہ زمانہ بھی ہوگا جو انھوں نے مسلم محلوں میں اپنے دوستوں اور ملاقاتیوں سے گفتگو میں گزارا ہوگا۔ پرانے شہر کے پڑھے لکھے لوگوں سے محض باتیں کر کے انھوں نے اسلام کے معاملات کو اسلامی نقطۂ نظر سے دیکھنے کی کوشش کی۔ 1907 میں شائع ہونے والے ایک مضمون میں انھوں نے بتایا کہ مسلمان فرقے بڑی حد تک سیاسی ہیجان سے الگ رہے اور ان کے قائدین نے الگ تھلگ رہنے کی اس پالیسی سے اپنے آپ کو آزاد نہیں کیا جو اگر جاری رہتی تو یقیناً اس نے (ان کی) قومی حیثیت کو کمزور کر دیا ہوتا۔"(71)

اینڈریوز کو اسلام اور مسلم طریق کی تفہیم کی طرف کرسچن رویے میں ایک وسیع تر انسان دوستی پر یقین تھا اور گفتگو میں اپنے مسلمان ساتھیوں میں کچھ کو اس خیال سے متفق بنانے میں کامیاب ہوئے کہ عیسائیت اور عیسائی طور طریقوں کو سمجھنے میں مسلمانوں کے رویے میں بھی انسان دوستی کے اتنے ہی جذبے کی ضرورت ہے۔(72) مذہبی اظہار کے تنوعات کی طرف سے حساس ہونے کے باوجود انھوں نے مسلم اور کرسچن دینیات میں گہری یکسانیتیں دیکھیں اور دونوں مذاہب کے اساسی روحانی اصول وقوائد میں توافق واتحاد پایا۔ اس حقیقت کی دریافت کے لیے انھوں نے غیر بائبلی صحیفوں کے مطالعے کا مشورہ دیا۔ ان کے خیال میں جس طرح ایک کرسچن اپنے مسلمان دوست سے بائبل خصوصاً گوسپل پڑھنے کی سفارش کرے گا اسی طرح خود اس سے قرآن پڑھنے اور اس پر غور کرنے کے لیے کہا جاسکتا ہے۔ انھوں نے عیسائی، ہندو اور مسلمان میں کوئی واضح فرق نہیں دیکھا اور ساتھ ہی انھوں نے نتیجتاً ایک دوسرے کو بے حس و بے نیاز کرنے کی ضرورت بھی نہیں محسوس کی۔ ''ہمیں ہمیشہ ایک دوسرے میں بہترین کی تلاش کرنا چاہیے۔'' انھوں نے 4 مارچ 1947 کو گاندھی جی سے کہا۔ ''کیوں کہ محبت کا لازمی عنصر یہی ہے۔''(73)

دہلی میں گزارے ہوئے زمانے کی ان کی یادوں کے پائیدار خزانے میں ذکا اللہ اور نذیر احمد سے ان کی دوستی تھی۔ وہ جب بھی جامع مسجد اور دلی دروازے کے قریب سے کہ جہاں ذکا اللہ رہتے

تھے گزرتے یا ان کا گزر دہلی کی دوسری طرف، شہر کی دیواروں کے بیچ فتحپوری مسجد کے قریب سے ہوتا جہاں نذیر احمد کا قیام تھا تو ان کی یادیں لوٹ آتی تھیں۔ ''دلّی میرے لیے ہمیشہ پرانی دلّی رہے گی۔ ان دونوں شریف بزرگوں کی واضح یادوں کی وجہ سے۔'' (74) اسی بنا پر خود شہر اُن کی ''پہلی محبت'' بن گیا اور ہندوستانی زندگی کے رومانس میں اس کی جگہ کوئی دوسری چیز نہ لے سکی۔ (75) سینٹ اسٹیفنس کالج میں پڑھاتے وقت اُنھوں نے دہلی کے اس تجارتی ماحول کو یاد کیا جو یہاں کی پرانی تہذیب، ثقافت اور دانش ورانہ روح کو معدوم کر رہا تھا۔ نئے زمانے میں ہمارے ذکاء اللہ کے زمانے والے ذہین طالب علم نہیں تھے۔ اُنھوں نے اظہار تاسف کیا۔ (76) ان کے اس اظہار میں جذبات کی ایک لہر واضح طور پر نظر آتی ہے۔

اپنی کم ہوتی ہوئی آمدنی میں اضافہ کرنے کے لیے ذکا اللہ نے، اینڈریوز، ایک کونگر مشنری کے بیٹے جان ایس ہوائے لینڈ اور کچھ ایسے دوسرے یورپیوں کو ہندوستانی پڑھائی جو کوئی امتحان پاس کرنا چاہتے تھے۔ جلدی ہی ان کو اپنی اس مشینی محنت مشقت میں اپنی سُبکی محسوس ہونے لگی، خصوصاً اس وجہ سے کہ اُنھوں نے اپنے بہت سے یورپین طالب علموں کو ''ان لوگوں کی تہذیب کی طرف سے لاپرواہ دیکھا جن پر حکمرانی کرنا ان کا مقدر تھا۔'' اور جن سے ان کو روزی روٹی ملنے والی تھی۔ ''''ایسے ذہن'' اُنھوں نے کہا ''ان عظیم خیالات اور ان لطیف خوب صورتیوں کو صرف مسخ کر سکتے ہیں جن سے میں انھیں متعارف کرانے کی کوشش کرتا ہوں۔'' (77) دوسری طرف اینڈریوز اپنے اتالیق کے باطنی وجود اور ان کے ظاہر کو اور ہندوستان کو تاریخ اور یہاں کی سیاست پر ان کے خیالات کو سمجھنا چاہتے تھے۔ اپنے شاگرد سے آمنا سامنا ہونے کی یہ ایک غیر معمولی روئداد ہے۔ استاد نے یاد کیا:

> ''بالآخر میں نے انھیں ہندوستانی پڑھنے پر راضی کر لیا اور پھر میں نے محسوس کیا کہ وہ محض نیا رسم الخط، نئے الفاظ اور ایک نئی گرامر ہی نہیں سیکھنا چاہتے بلکہ زبان کے اختلافات کے پیچھے کارفرما فکر کی نئی اقسام سے واقف ہونا چاہتے ہیں۔ ایسا یا ویسا کیوں کہا گیا تھا، جاننے کے لیے وہ مجھ پر سوالات کی بوچھار کر دیتے تھے۔ انھیں ہندوستانی ضرب الامثال اور محاورے سیکھنے کا شوق تھا کیوں کہ ان کا خیال تھا کہ ایسی چیزوں کے

مطالعے کے ذریعے لوگوں کی سوچ کی تہہ تک پہنچنا آسان تھا۔ میں نے، جیسا کہ ماضی پر مفتخر لوگ سب کرتے ہیں، شاعرانہ نزاکتوں، باریکیوں، سُر اور لَے، وزن اور آہنگ جیسی خوبیوں کو سمجھانے کی کوشش کی جو اسلامی روایات میں خوب پھولی پھلی تھیں مگر اُنھوں نے شاعروں کی اس پُر اسرار اور سحر آگیں دنیا میں بہت کم دل چسپی کا اظہار کیا۔ وہ تو عام آدمی کی بول چال اور اس کی سوچ کو جاننا اور سمجھنا چاہتے تھے۔" (78)

ذکاءاللہ اور اینڈریوز دونوں نے روزناموں اور ہفتہ وار اخباروں کو ساتھ ساتھ پڑھا اور روزمرہ کی زندگی اور عام اور معمولی باتوں سے واقف ہونے کے ساتھ عام آدمی کی زندگی میں پیش آنے والے دکھوں کی واقفیت بھی حاصل کی۔ اُنھوں نے اخبار کے اڈیٹروں، نامہ نگاروں سے ملاقاتیں کیں اور مختلف سماجی خرابیوں کے خلاف چلنے والی احتجاجی تحریکوں کے لیڈروں سے بھی ملے۔ وقت گزرنے کے ساتھ اُنھوں نے اتنے بڑے ملک میں احساسات اور تیقّنات کی ہمہ رنگ لہروں کو محسوس کیا اور ان لوگوں کے دعووں کی لغویت و نامعقولیت کو دیکھا جو ملک کے عام لوگوں پر، ان کو بغیر سمجھے ہوئے حکومت کر رہے تھے۔ سبق کا حاصل تھا برگزیدہ اِفادیت اس عام آدمی کی جس کا عموماً مذاق اڑایا جاتا ہے اور جسے عموماً دبا کر رکھا جاتا ہے۔

ایک مثالی سوانح نگار کو تھوڑی سی خود پسندی ودیعت ہوتی ہے، یا پھر اسے خود اپنی ذات میں گہری دل چسپی تو ہونی ہی چاہیے۔ (79) اس کے برعکس اینڈریوز ذکاءاللہ کے ساتھ کو عیش تصور کرتے تھے وہ ان میں یسوع کا پرتو اور ان کا وجود دیکھتے تھے اور یہ احساس ان کی زندگی میں مسرت کا سبب بنتا تھا۔ (80) انھیں اپنے دوستوں سے مل کر بھی مزہ آتا تھا اسی لیے حیرت نہیں ہوتی جب ان کے تذکروں میں سید احمد، نذیر احمد اور پیارے لال آشوب کی بڑی فیاضانہ تحسین و تعریف ہوتی ہے۔ اینڈریوز جب دہلی پہنچے تو اس وقت حکیم اجمل خاں سمندر پار سیاحت کر رہے تھے، اسی سال، بعد کو ان لوگوں کی ملاقات ہوئی۔ اُنھوں نے جی۔ اے نیکساں کمپنی (G.A.Natesan Co.) کے لیے حکیم صاحب کا ایک مختصر سا خاکہ لکھا اور "ہندوستان کے ایک شریف ترین اور ایثار پیشہ شخص کی موجودگی پر مسرت کا اظہار کیا۔ (81) کوئنس گارڈن میں ہر شام پبلک لائبریری کے ریڈنگ روم میں روزانہ ملنا بھی ان کو یاد آیا اور مشترکہ دل چسپی والے موضوعات پر ہونے والے مباحثے بھی۔

ایسی ملاقاتیں، دہلی میں اپنے قسم کی پہلی تھیں۔ بعض لحاظ سے ان کا موازنہ علی گڑھ میں آرنلڈ کی ملاقاتوں سے کیا جاسکتا ہے۔ان ملاقاتوں نے یہ سمجھنے میں اینڈریوز کی مدد کی کہ ایک کلونیل نظام کے تحت مسلمان ہونے کا کیا مطلب ہوتا ہے، مزید یہ کہ اس زمانے میں ایک کرسچن مشنری اور ایک مسلمان کے درمیان ایسی گہری دوستی کا ہونا اور وہ بھی، تبدیلی مذہب کے کسی تصور کے بغیر، ایک انوکھی بات تھی۔(82)

اس ملاقات نے اینڈریوز میں ذکاالله کی سوانح حیات لکھنے کی تحریک پیدا کی۔(83) منصوبے کا آغاز کلکتے کے 'ماڈرن ریویو' میں اپریل 1911ء میں شائع ہونے والے ایک مضمون سے ہوا۔ کتاب کا ایک حصہ اینڈریوز نے کولمبو سے مارسلیز کے اپنے سفر کے دوران لکھا۔ کتاب اُنھوں نے 1928ء میں اپنے کیمبرج کے گھر میں مکمل کی۔

ایک برس بعد جب 'ذکاالله آف دہلی' سامنے آئی تو اس کے بڑے توصیفی تبصرے نکلے۔ 'مسلم ورلڈ' میں تنقید نگار نے لکھا ''غدر سے پہلے دہلی کا پس منظر اور علی گڑھ تحریک کی ابتدا دلچسپی کی چیزیں ہیں۔ اپنے مذہبی شغف کے ساتھ ذکاالله کی عکاسی میں پرانی دنیا کی تہذیب واخلاق، اور خاطر و تواضع کی تصویر بڑی واضح اور نمایاں طور پر سامنے آتی ہے۔

ٹی۔ڈبلیو آرنلڈ نے کہا کہ ذکاالله کا تعلق مسلم سماج کی ایک انتہائی ممتاز قسم سے تھا جو صلے کی پرواہ کیے بغیر اور معاوضے سے بے نیاز بہترین اسلامی روایات کے مطابق علم کی تلاش وجستجو کرتا ہے . ایسے افراد کی شخصیت اور ان کے داخلی کردار کی نمائندگی اور اس کے انکشاف کے سلسلے میں طالب علم کے ہاتھ عموماً مایوسی آتی ہے۔ مگر 'ذکاالله آف دہلی' اس میں کامیاب ہے۔

مذاہب کے مابین مکالمے

ورودِ اسلام کے بعد سے مسلمانوں کو نسلِ انسانی کے مذہبی تنوع کا شدید احساس رہا ہے اور اُنھوں نے اسے ایک اہم مسئلہ سمجھا ہے۔ ادب کی ایک پوری صنف جو عربی میں الملل ونحل کے نام سے

جانی جاتی ہے، گیارھویں صدی سے سامنے آئی، اس میں یہودی، عیسائی اور مسلم فرقوں کے بارے میں تفصیلات شامل ہیں، ساتھ ہی ایران، ہندوستان اور یونان کے مذاہب اور ان کے فلسفوں کے تفصیلی تذکرے ہیں۔(85)

سرسید نے جو ہلال اور صلیب کو متحد کرنا چاہتے تھے اور چاہتے تھے کہ یہ دونوں مل کر ہندوستان پر روشنی ڈالیں، مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان باہمی واقفیت اور باہمی احترام کو مضبوط اور مستحکم کرنے کا ایک منصوبہ شروع کیا۔(86) زمانے اور وقت میں اپنی ان پروازوں سے فوری طور پر جس بات کا انھیں احساس ہوا وہ ایک قرض کا احساس تھا جو انھیں ادا کرنا تھا اور ایک مشن کا جسے انھیں پورا کرنا چاہیے۔ یہ قرض اور یہ مشن تھا یہ ثابت کرنا کہ اسلام، عیسائیت کا واحد، کھلا ہوا اور خوفناک حریف نہیں تھا۔ ماقبل میں مذکور تمام نبی اسلامی روایات میں شامل ہیں اور انھیں ایک مخصوص طور پر مسلمان ہی تصور کیا جاتا ہے اور یہ کہ عیسائیت مسلمانوں سے نبرد آزما نہیں تھی۔ اُنھوں نے نیوٹسٹامنٹ کو الہامی تسلیم کیا اور اس بات کو صاف کیا کہ مسلمان، عیسیٰ کے حواریوں کو فیضانِ الٰہی سے تحریک پایا ہوا مانتے ہیں اور ان کی تحریریں اتنی صحیح، اتنی مقدس اور احترام کے لائق ہیں کہ انھیں مذہبی رہنمائی کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے مگر انھیں گوسپل سے خارج کر دیا گیا ہے۔(87) گارساں دتاسی نے دسمبر 1869ء کے اپنے ایک لیکچر میں سید احمد کے یورپ کے سفر کا حوالہ دیا اور بائبل سے متعلق ان کی رایوں کو ان کے کھلے دماغ ان کے فلاحی رویتے اور ان کی وسیع النظری کی دلیل قرار دیا۔(88) اس سے قبل اُنھوں نے سید احمد کی اس کمنٹری کو معلوماتی، دلچسپ اور مشرق و مغرب کے علم اور اسکالرشپ کا امتزاج سمجھ کر اس کی توصیف کی تھی۔(89)

سید احمد جانتے تھے کہ دونوں مذاہب میں خدا، رسولوں کے مشنوں کی نوعیت اور مذہبی عمل کی اشکال، عہدِ وسطیٰ سے ہی تنازعہ اور کشمکش کا سبب رہی ہیں۔ پھر بھی اُنھوں نے ان اختلافات کو ایک طرف رکھنا چاہا، عقائد کے مابین تعلقات پیدا کرنا چاہا اور اپنے برادران کو یہ سمجھانا چاہا کہ دونوں کے لیے مفاہمت اور ہم آہنگی کے ساتھ کام کرنا، تنازعہ زدہ ماضی سے متاثر رہ کر کام کرنے سے بہتر ہے۔(90) اُنھوں نے اپنی دلیل کو مزید تقویت بخشنے کے لیے قرآن مجید کی سورہ الانعام کا [illegible]۔(91) [illegible] کے پرانے ساتھیوں کے گلے سے اگرچہ ان کی یہ تشریح و توضیح نہیں اتری [illegible] اسلام کے اس پیغام [illegible] زندگی ایک نئی اہمیت سے اور توانا ہوئی۔(92)

اپنے ابتدائی زمانے میں رائے بریلی کے سید احمد، شاہ عبدالعزیز اور شاہ اسماعیل جیسے ممتاز عالمان دین کے زیر اثر سید احمد میں مذہبی مناظروں سے دل چسپی کا رجحان پیدا ہوا تھا۔(93) درحقیقت 'آثارالصنادید' کے 1854ء کے دوسرے اڈیشن (تابی نے اسی اڈیشن کا ترجمہ کیا تھا) سے اُنھوں نے وہ باب نکال دیا جس میں سید احمد بریلوی کی تعریف تھی جو 1831ء میں سکھوں اور انگریزوں سے لڑتے ہوئے مارے گئے تھے۔ بہرحال اُنھوں نے مرادآباد میں اپنی ملازمت کے دوران عیسائیت کے بارے میں کتابیں خریدیں، بڑے قاعدے اور بڑی مستعدی سے ان کا مطالعہ کیا اور ان کے اصولوں کا قران میں بیان کیے ہوئے اصولوں سے موازنہ کیا۔(94) اور مولوی عنایت رسول (1902-1828) کے تبحر علمی سے فائدہ اُٹھایا۔ مولوی صاحب نے ہیبرو سیکھنے کے لیے کلکتے کے سفر کی صعوبتیں جھیلی تھیں۔ بائبل پر کمنٹری (Tabyan-al-kalam) لکھنے کا کام اگرچہ اُنھوں نے 1825ء میں غازی پور میں شروع کیا لیکن اس سلسلے کا ابتدائی کام وہ بجنور میں کر چکے تھے مگر منصوبے کی تکمیل اُنھوں نے 1857ء کے بعد ہی کی۔ منصوبے کی اہمیت اور حیثیت سے آگاہ، خصوصاً اسی سال ہونے والی بغاوت کے بعد سید احمد نے گومگو کی اپنی کیفیت کا ذکر اپنے ایک عیسائی دوست سے کیا۔ اس نے بائبل کے پیغام کی تائید کرنے اور اسے دوسری الہامی کتابوں کے برابر قرار دینے میں ایک مسلمان لکھنے والے کی دشواریوں کو تسلیم کیا۔ اس سے قطع نظر اور اس کے مخالف ردِعمل کے باوجود یسوع کی پیدائش سے متعلق سید احمد کی آراء نے بہرحال اختلافات پیدا کیے۔(95) سید احمد کا اصرار رہا کہ عیسائی مسلمانوں کے دوست تھے۔ یہ قران کا واضح پیغام تھا۔(96) جب لوگوں نے یسوع کے 'ابن مریم' ہونے کی وضاحت چاہی تو اُنھوں نے نہایت صبر کے ساتھ اپنا نقطۂ نظر ان کے سامنے رکھا۔(97) حسنِ اتفاق یہ ہے کہ ان کے بعض نکات اور بنگال کے مصلح راجہ رام موہن رائے (1832-1772) کی تعلیمات میں بڑی یکسانیت نظر آتی ہے۔(98)

سید احمد نے نئے اور پرانے ٹسٹامنٹ میں متعدد اصطلاحات کے استعمال سے اختلاف کیا، ساتھ ہی اُنھوں نے ان میں اور قرانی تصورات میں بہت کم مماثلت پائی۔(99) دونوں مذاہب میں خدا کی واحدنیت سے متعلق یکساں عقیدہ تھا اور دونوں کی عمارت ابراہیم، موسیٰ اور دوسرے نبیوں کی سرقبیلی بنیاد پر کھڑی تھی۔ اتحاد و یک جہتی کا یہی اصول تھا جس کی، اپر انڈیا میں، شب و روز

اُنھوں نے تبلیغ کی۔(100) مذہبی رواداری اور مذہبی تکثیر پر ان کے اس اصرار نے بہت سے حلقوں میں نہ صرف ایک پسندیدہ یگانگت پیدا کی بلکہ ان کا یہ اِصرار سنجیدہ تجزیے کا موضوع بھی بنا۔(101) ان کے اس رویّے کو ایک قسم کے تانے بانے کی ضرورت تھی۔ باہمی اعتماد اور باہمی مقاصد سے بندھے ہوئے بین عقیدہ اتحاد و اتفاق کے تانے بانے کی۔ اپنی کتاب 'اسپرٹ آف اسلام' میں امیر علی نے اس سے اتفاق کیا۔ اُنھوں نے کہا کہ اسلام اور عیسائیت اپنے جوہر میں، ایک اور یکساں ہیں، دونوں انسان دوستی کے میدان میں سرگرم ایک جیسی روحانی طاقتوں کا نتیجہ ہیں۔ ایک یہودیوں اور رومیوں کی جابر مادہ پرستی کے خلاف احتجاج تھا اور دوسرا عربوں کی تحقیر آمیز بت پرستی اور درندہ صفت رسوم و رواج کے خلاف بغاوت۔

سید احمد کی کتابوں سے مولانا آزاد کے سامنے تمام مذاہب کی یکتائی کا خیال آیا۔ اگرچہ اُنھوں نے اپنے ابتدائی برسوں میں اپنے اخبار 'الہلال' میں مناظرے اور بحث و مباحثے کا راستہ اختیار کیا تھا۔(102) جلدی ہی ان کے نقطۂ نظر میں تبدیلی آئی اور وہ مذاہب کی اساسی شکلوں میں وحدت و یکتائی پر یقین کرنے لگے۔ اس خیال کی وضاحت اُنھوں نے بڑے تخلیقی انداز میں 'ترجمان القرآن' کی دو جلدوں میں 'قران کی پہلی صورت 'الفاتحہ' کی تشریح اور اس کے موضوعات ربوبیت، رحم، عدالت، توحید اور ہدایت پر اپنے خیالات کا اظہار کر کے کی۔ وہ پہلو جن پر اتفاق نہیں ہے۔ وہ ہیں جو عقائد کی تاریخ اور فطرت انسانی سے مصالحت کی خاطر ہونے والے انحرافات کا حاصل ہیں۔(103)

آرنلڈ اور بہت دنوں تک آزاد کے تعقلی ہادی رہنے والے شبلی نعمانی کے درمیان، کرسچن، مسلم مکالمے کے شواہد ملتے ہیں۔ ان کے اس باہمی تفاعل کا اثر کم از کم کچھ نوجوان طالب علموں پر ضرور پڑا۔ محمد علی جنھوں نے علی گڑھ میں شبلی نعمانی سے قران کی تعلیم حاصل کی تھی یہ ضرورت محسوس کی کہ مسلمانوں کو عیسائی علماء سے دونوں کے اپنے اپنے مذاہب کے باہمی رشتوں اور اپنے مشترکہ ماضی کو سمجھنے کے لیے تبادلہ خیال شروع کرنا چاہیے۔ یہ بات کہتے ہوئے کہ محمد اور یسوع کا اصل اور بنیادی موضوع ایک جیسا ہے محمد علی نے مزید اضافہ کیا:

> "یہ دونوں چاہتے ہیں کہ انسان اپنے آپ کو اللہ کی مملکت کے ایک رکن
> کی حیثیت سے ڈھونڈے اور زندگی کے عظیم مقدس مقصد سے اپنے آپ

کو ہم آہنگ کرے، کسی کی نہیں سوائے اللہ کی بندگی کرے اور اسی مقصد کو حاصل کرنے میں سوتے جاگتے، شب و روز لگا رہے۔ اگر آج اپنے آپ کو عیسائی کہنے والے، اپنے کو مسلمان کہنے والوں کے خیالات اور مطمحِ نظر میں شریک نہیں ہوتے ہیں تو اس کی وجہ وہ اوّلین معلمین نہیں ہیں جو ابدی سچائی کے سدا بہنے والے ایک ہی چشمے سے سیراب تھے اس کے برعکس یہ (دوری) علما دینیات کی وجہ سے ہے۔" (104)

جیل میں اپنی حراست کے دوران اُنھوں نے اولڈ اینڈ نیو ٹسٹامنٹس، موزز کی پانچ کتابیں، چار گوسپلیں، ایکٹس آف دی اپوسٹلس اور پال کے خطوط کا مطالعہ کیا۔ عیسائیت کے دوسرے پہلوؤں کو سمجھنے کے لیے اُنھوں نے اینڈریوز سے مزید کتابیں مانگیں" "ایک اہلِ ایمان کی نظر سے، جو میں جانتا ہوں کہ تم ہو، ایسے کھلے ذہن والا اہلِ نظر جو ان مسائل کو تعقلی اور معتدل نظر سے دیکھ سکتا ہے۔" (105)

دوسرے بہت سے ادیبوں، عبدالحلیم شرر سے لے کر شبلی نعمانی کے شاگرد سید سلیمان ندوی (1884-1953) تک، روحانی شناخت کی راسخ مگر مسام دار رکاوٹوں سے پرے ملنے اور یکجا ہونے کے امکانات کی دریافت کی کوشش میں لگے رہے۔ شرر نے اگرچہ لکھنؤ میں مقیم تھے مگر ان کی کتابیں سید محمود الحسن قومی پریس، چھتہ لال میاں دہلی سے بھی شائع ہوتی تھیں۔ ان کتابوں نے تعصبات اور غلط فہمیوں اور بتدریج معدوم ہوتے ہوئے صدیوں پرانے بندھنوں کی روشنی میں مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان تاریخی تعلقات کا مفصل تذکرہ کیا۔ (106) خواجہ حسن نظامی نے عیسائیوں کی طرف اپنے فرقے کے رویّے کو نرم کرنے کے لیے یسوع کی ایک سوانح عمری شائع کی۔ کتاب 'تاریخ مسیح' کے تعارفی نوٹ میں ان کے پیش نظر مقاصد کا ذکر ہے۔ سب سے پہلے اُنھوں نے اسکول جانے والے مسلمان بچوں کو عیسائی مذہب کے بارے میں اور پھر قرآن میں حضرت عیسیٰ کے مقام سے واقف کرانا چاہا۔ دوسری بات جو اُنھوں نے ان بچوں کو بتانا چاہی وہ تھی دوسرے مذاہب کے نبیوں اور مبلغین کے بارے میں۔ خصوصاً اسلام اور عیسائیت کے ماننے والوں کے درمیان ہمہ وقت چلنے والی سیاسی لڑائی کی روشنی میں۔ ان کا یقین تھا کہ اس طرح حاصل کی ہوئی معلومات نہ تو منحرف لوگ پیدا کرے گی اور نہ ہی تبدیل

مذہب کی ہمت افزائی کرے گی۔ کرشن پر خود ان کی کتاب نے تبدیل مذہب کرا کے نہ تو کسی مسلمان کو ہندوازم اختیار کرایا اور نہ ہی کسی ہندو کو مشرف بہ اسلام کیا۔ آخر میں اُنھوں نے ایک مذہبی رہنما، فلاسفر، مصلح اور ممتاز صوفی یسوع سے اپنی محبت کا اعادہ کیا ''اگر ضروری ہوا تو میں عیسائیوں کے خلاف سیاسی لڑائی اپنے فرقے کے ساتھ لڑوں گا۔ مگر میں حضرت عیسیٰ کے تقدس اور ان کی تعلیمات کی برگزیدگی پر سوال نہیں کروں گا۔'' (107) مختصراً یہ کہ ہمدردی اور رواداری کے جذبے کے ساتھ لکھی ہوئی 'تاریخ مسیح' چار گوسپلس کا بیان ہے۔ (108)

یہ صرف اینڈریوز ہیں، اگر وہ نہ ہوتے تو ہمیں بین عقائد مسلسل گفت وشنید میں ذکاء اللہ اور نذیر احمد کی دل چسپی اور ان کی لگن کا پتہ بھی نہ چلتا۔ یہ اینڈریوز ہی ہیں جنھوں نے موخر الذکر کے یہ کہنے کا ریکارڈ رکھا اور ہم تک پہنچایا کہ مسلمان اپنے بچپن سے اپنی مقدس کتابوں میں اسلام کو ماننے والوں اور ان کے عیسائی پڑوسیوں کے مابین، خصوصاً پڑوسی سلطنت ابی سینیا میں جن دوستانہ تعلقات کے بارے میں پڑھتے رہے ہیں اب اتنے دنوں بعد ہم شہر دہلی میں خود اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں۔ ایک زندہ مثال۔ اسلام اور عیسائیت کے درمیان موجود اخوت و بھائی چارے کی۔ منشی ذکاء اللہ اور ان کے سوانح نگار مسٹر اینڈریوز کے درمیان دوستی کا یہی کردار ہے اور اس کی یہی نوعیت۔ (109)

نذیر احمد کے مطابق ان جیسے آدھادرجن افراد کی موجودگی اس سطح کی ہم آہنگی پیدا کردے گی جس پر چل کر لوگ دوست ہوجاتے ہیں۔ بغداد میں دسویں صدی کے فلاسفر ابوسلیمان سجستانی نے ارسطو کی ایک دوست کی تعریف کی تاویل یہ کی کہ دوست ''ایک شخص جو تم خود ہو لیکن ایک دوسرے شخص کی شکل میں۔' مطلب یہ ہے کہ جس طرح آدمی ایک مجرد خیال (Qua-man) ہے، بس وہ اپنے دوست کے ذریعے، اس حد تک کہ جس حد تک وہ دوست ہے، وہ آدمی ہوجاتا ہے۔ نذیر احمد سمجھتے تھے کہ ہندو اور مسلمان کے ایک دوسرے سے یہ کہنے پر کسی حیرت کی ضرورت نہیں ہے۔

من تو شدم تو من شدی، من تن شدم تو جاں شدی
تا کس نہ گوید بعد ازیں من دیگرم تو دیگری

یہ ہوا نہیں۔ ذکاء اللہ، نذیر احمد اور اینڈریوز کی خوش امیدیوں نے اور کیرانوی کے شروع کیے ہوئے اور شدت کے ساتھ لڑے جانے والے دینی تنازعات سے پیدا ہونے والی تلخیوں میں کمی کے کسی

آثار کی نشاندہی بہر حال نہیں کی۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ذکا اللہ نے کہا کہ دونوں فریقوں کے درمیان مباحثے زیادہ متشدد اور نزاعی ہو گئے اور اُنھوں نے اس بات پر اصرار کیا کہ بات چیت وقار، عزت و احترام اور تہذیب کے ساتھ ہونا چاہیے۔(112) اُنھوں نے استدلال اور منطق کی حمایت کی، یعنی علم و معلومات کی تلاش و جستجو ارسطو کے بتائے ہوئے سوال و جواب کے طریقے سے ہو۔ یہ طریقہ بھی اسی وقت کام آئے گا جب محارب افراد کے درمیان صلاح و مشورے زیادہ وسیع پیمانے پر ہوں گے۔ نذیر احمد عیسائی اور مسلمان مناظرہ بازوں کے درمیان ہونے والی بحثوں کی ہر شکل سے متنفر تھے۔ اُنھوں نے قران میں مذکور تمام نبیوں کا احترام کرنے، ان کے پیغامات کو سمجھنے اور الہامی صحیفوں پر غور و خوض کرنے کو کہا۔

ایسے خیالات کا اگر چہ بعض حلقوں میں بڑی خوشی اور گرم جوشی کے ساتھ استقبال کیا گیا مگر بین مذاہب مکالمہ، ان مسلمانوں کے مقابلے میں جن کے خیالات ہمیں محض جزوی طور پر ہی معلوم ہیں زیادہ تر دہلی کے دانش وروں کے ایک مختصر سے حلقے تک ہی محدود رہا۔ باقی لوگ اپنے داخلی تعصبات اور اپنے فطری عقائدی اختلافات کے ساتھ رہے۔ مراد آباد کے نواب میم الدین نے سلیمن سے جو کچھ کہا تھا وہ اس کی توضیح ہے:

> ''ہم یہ نہیں مانتے کہ حضرت عیسیٰ اللہ کے بیٹے تھے۔ ہم مانتے ہیں کہ وہ ایک عظیم نبی ہوئے ہیں جنھیں بنی نوع انسان کی تعلیم و تربیت کے لیے بھیجا گیا تھا۔ ہم یہ بھی نہیں مانتے کہ وہ مصلوب ہوئے۔ ہمارا عقیدہ ہے کہ بدمعاش یہودیوں نے ایک چور کو پکڑا اور اس یقین کے ساتھ کہ وہ عیسیٰ تھے، اسے صلیب پر لٹکا دیا۔ اصلی عیسیٰ کو ہم سمجھتے ہیں کہ آسمانوں میں لے جایا گیا اور اُنھوں نے مصلوب ہونے کی اذیت نہیں اُٹھائی۔''(115)

اگر چہ بین مذاہب مکالمے سے اتفاق کرنے والے کٹر لوگ کم ہی تھے مگر اس کے مخالف تمام مذہبی فرقوں کے خاص و عام میں پائے جاتے تھے۔ مسلمانوں میں، 20ویں صدی کی دوسری دہائی میں تبلیغ اور تنظیم کی مہم چلانے والے لوگ تھے، ہندوؤں میں ان کے ہم پلہ شدھی اور سنگھٹن کے حمایتی تھے۔ آخر میں ممتاز ادیبوں اور ممتاز عوامی شخصیتوں کی ایک پیڑھی۔ وہ تعداد میں چاہے بہت بڑی

نہ رہی ہو مگر ان کی کوششیں مذہبی اور ثقافتی نفاق میں روشنی کی ایک وقتی کرن ثابت ہوئیں۔ مثال کے طور پر اردو اور فارسی کے ممتاز شاعر محمد اقبالؔ (1877-1938) کے خیالات، رابطہ و ترسیل کے نئے ذرائع پیدا کرنے میں کچھ بہت ممد و معاون نہیں ہو پائے۔ عیسیٰ اُن کی مذہبی علامتیت میں کوئی اہم حیثیت نہیں رکھتے، عیسائیت ان کے نزدیک رُہبانیت اور تیاگ اور ترکِ دنیا کا مذہب معلوم ہوتی ہے جس کا فرد کی شخصیت کے فروغ و نشو و نما سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ وہ عیسیٰ کے احکام سے مترشح ہونے والی مذہب اور معاملات دنیا کی علاحدگی ''خدا کو وہ دو جو خدا کا ہے اور سیزر کو جو سیزر کا ہے'' کا موازنہ اسلام کی یکساں روی سے کرتے ہیں جس کا تعلق اس دنیا اور دوسری دنیا دونوں کے معاملات سے ہے۔ زندگی کے ہر شعبے میں اسلام کی یہ وحدت اقبالؔ کے نزدیک عیسائیت کی ثنویت کے مقابلے میں اسلام کی سب سے بڑی فوقیت ہے۔(116)

ایک دوسرے سلسلے میں مگر اسی رَو میں لکھتے ہوئے ایک جدید فلسفی بین عقائد مکالمے کے ذریعے میل کُلی (convergence) کے حصول میں پیش آنے والی مشکلات کا ذکر کرتا ہے:

> ''اگر اتفاق رائے کو بالذات ایک قابل حصول قدر سمجھا جائے تب بحث کسی مصالحت کی طرف منتج ہو سکتی ہے۔ لیکن جب اتفاق رائے کو مفید مطلب چیز نہ سمجھا جا رہا ہو، جب دو گروہوں کے درمیان کچھ بھی مشترک نہ ہو مثلاً کوئی ایسی بنیاد ہی نہ ہو جس پر اپنے اوّلین موقف اور مدعا سے قطع نظر اتفاق رائے پر پہنچنے کی کوشش کی جائے۔ درحقیقت مناظرے یا مباحثے کے بارے میں یہ سمجھنا کہ وہ کسی اتفاق رائے کی طرف لے جائے گا ایک دھوکا ہے۔ چوں کہ اس میں یہ بات مضمر ہے کہ فریقین، جو بحث کے عمل میں مشغول ہیں وہ کسی سمجھوتے یا اتفاق رائے کی سمت میں پیش قدمی کی طرف مائل ہیں مگر بیّن سوال یہ ہے کہ آیا سچ عقائد سے وابستہ فکر، بہترین لائحہ عمل سے صرف نظر کرتے ہوئے کسی (ارفع) مصالحت کی جانب لے جا سکتی ہے یا نہیں (خصوصاً اس وقت) جب فریقین کے مابین کوئی مکالمہ بھی نہ ہو رہا ہو۔''(117)

جہاں تک وسیع الذہن مشنری اینڈریوز اور دہلی کے صلح کل ذکا اللہ اور نذیر احمد کا تعلق ہے ان کے

باہمی تبادلہ خیالات، تمام مذاہب کے بنیادی سچ اور دینیات اور اخلاقیات سے پرے عیسائیت اور اسلام کے مابین توافق و اتحاد پر محیط رہے نذیر احمد نے اینڈریوز کے عیسائیت کے دینی امتیازات اور اوراد عائی اصرار کی پابندیوں سے آزاد رہنے اور ان کے مذہب کے اسلام سے لڑائی کے امکانات سے بے نیاز ہونے کا ذکر کیا ہے۔

پھر بھی بحیثیت مجموعی اینڈریوز اسلام کے متنی تجزیے سے بندھے رہے اور مسلمانوں کے روزمرہ مسائل اور دوسرے مذہبی فرقوں سے ان کے حریفانہ مقابلوں سے متعلق حسیت کم ہی دکھائی۔ ذکا اللہ کی سوانح عمری میں اینڈریوز نے تکثیریت اور مشترکہ معاشرت کے مظہر کے طور پر ہندوؤں اور مسلمانوں میں یکساں طور پر رواجوں اور چلنوں کا قابل ذکر خلط ملط دیکھا۔(109) ایک دہائی بعد شائع ہونے والی اپنی ایک کتاب میں وہ بہر حال صوفی اسلام کی طرف سے بے نیاز دکھتے ہیں اور اس مقبول عام اسلام سے بے تعلق معلوم ہوتے ہیں جس کا اظہار، میلوں، محرم کے جلوسوں، صوفیا کے مزاروں پر ہونے والے عرسوں اور میلاد کے اجتماعات میں ہوتا ہے۔ اسی لیے انھوں نے اسلام کو اس قدر راسخ شکل میں دیکھا کہ 'مسجد میں' جہاں نماز ادا کی جاتی ہے اور جہاں خدا کا نام لیا جاتا ہے 'ایک پھول تک نہیں ہونا چاہیے' انھیں نماز کے وقت موسیقی کے ممنوع ہونے کی بات بھی انتہائی کٹر پن لگی۔ دوسری طرف ہندوازم، موسیقی، مذہبی جلوسوں اور تہواروں کے ذریعے عام ہندو کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ اینڈریوز کی سادہ لوحی کا اظہار ان کے اس مشاہدے سے بھی ہوتا ہے کہ ہندوازم کے برعکس اسلام، عرب کے ریگستانوں سے نکلا ہوا سخت اور غیر آراستہ ہے اور اسی لیے اس نے ان دیکھے اور خارجی کے اپنے تصور میں دیوتاؤں کی کثرت کے لیے کوئی جگہ نہیں رکھی۔(119) ویریرایلون کی سربراہی میں چلنے والے گونڈ سیوا منڈل کی حکمت عملی پر تبادلہ خیال کرتے ہوئے انھوں نے اگرچہ اس بات کا اعتراف کیا کہ ''ایک زمانے میں ان کے اندر ہندوازم کو بڑھا چڑھا کر دیکھنے کا رجحان تھا۔''(120)

سید علی امام (1869-1932)، مختار احمد انصاری (1880-1936) اور خان عبدالغفار خاں (1890-1988) سے قریبی دوستی ہونے کے باوجود اینڈریوز کی اسلام میں ابتدائی دل چسپی گھٹ گئی۔ متعدد اسباب میں اس کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ ان کا ذہن خود اذیتی خیالات و تصورات سے بھرا ہوا تھا اور سرگرمیوں کا کوئی بگولہ تھا جو فرائض کے جنگل میں انھیں ایک جگہ سے

دوسری جگہ دوڑائے پھرتا تھا۔ رابندرناتھ ٹیگور (1861-1941) نے انھیں پُر سکون رہنے اور اپنے اوپر بہت بوجھ نہ ڈالنے کا مشورہ دیا۔ (124) دل چسپ بات یہ ہے کہ 1912 میں ٹیگور سے ملاقات ہی نے انھیں ذکاءاللہ کی سوانح لکھنے کی شروعات کرنے پر اُکسایا۔ انھیں یہ سوچنا اچھا لگتا تھا کہ ''کسی براہِ راست تعلق کے بغیر منشی ذکاءاللہ کی اپنی روح، شاعر کے آئیڈیلس میں عملی طور پر سرگرمِ عمل محسوس ہوتی ہے۔ (125)

شانتی نکیتن میں اینڈریوز کی تخلیقی مصروفیات اور مہاتما کے مشغلوں میں شمولیت نے انھیں ہندوازم اور برہمن متون سے قریب کیا۔ (126) رسالہ وشوا بھارتی کواٹرلی کے لیے لکھتے وقت عیسائیت کے ہندوستانی ماخذ ان کے خیالوں میں ایک اہم موضوع تھے۔ تکلیف اُٹھانے اور ایثار و قربانی کرنے کے کرسچن اصول کی بنیاد کیا بدھسٹ تھی؟ کیا دو عظیم مذاہب میں ایک نمو پذیر اتحاد نہیں تھا؟ (127) اُنھوں نے عیسیٰ اور بدھ کو متحد پایا، ہندو، بدھسٹ زندگی اور کرسچن زندگی کے سرچشمے انھیں ایک لگے اور اُپنیشد اور بدھسٹ متون اور گوسپلس میں بہت کچھ مشترکہ اقدار کے حامل معلوم ہوا۔ ان کا خیال تھا کہ عیسیٰ کی زندگی کے زیادہ پُراسرار پہلو کا سلسلہ ابتدائی ہندوازم سے ملتا ہے۔ یہ سامیوں کی خام وحدانیت کے لیے خاصا نامانوس اور اجنبی ہے اور اُپنیشد کا ہم سرشت زیادہ ہے۔'' (128) وہ مسیح کی طرف اور زیادہ رجوع ہوتے اس لیے کہ وہ 'ہندوانڈیا' سے اور زیادہ مانوس ہوتے جارہے تھے۔ (129) ہندوستان، ان کے عمیق ترین عقیدے کا، اُنھوں نے جو سوچا تھا اس سے کہیں زیادہ سرچشمہ تھا۔ (130)

شاید یہی وجہ ہے کہ ان کے مشنری مقاصد مذہب تبدیل کرنے والے افراد کو جیتنے سے نہیں بلکہ غیرعیسائی مذاہب کو تبدیل کرنے سے زیادہ ہم آہنگ رہے۔ اس کام کے لیے اسلام کے مقابلے میں ہندوازم جیسے 'متحرک' مذاہب زیادہ مناسب تھے۔ (131)

خلافت تحریک آخری تنکا تھی۔ یہ صحیح ہے کہ ہر ایک کے سامنے، جس نے انھیں سنا، وہ امن کی شرائط، اور شرقِ اوسط کے ظالمانہ استحصال کے خلاف گرجے۔ (132) یہ بھی صحیح ہے کہ انھیں اس بات کا افسوس تھا کہ اُنھوں نے یونی ورسٹی کی خدمت کرنے کے لیے عدم تعاون کے ہیجانی زمانے میں مَی ٹرٖھ میں نہیں پڑھا تھا۔ (133) اسی کے ساتھ اُنھوں نے ایک مردہ یا جاں بلب اسلامی ادارے کو ازسرِنو زندہ کرنے کے لیے چلائی جانے والی تحریک سے ذرا بھی ہمدردی کا اظہار نہیں

کیا۔ اُنھوں نے اوائل اگست 1920 میں ٹیگور سے کہا تھا کہ ''خلافت'' اسلام کے بدترین رخ یعنی مذہبی غرور کو جو اتنا ہی برا ہے جتنا کہ نسلی گھمنڈ، کو اپیل کرتی ہے۔(134) ٹیگور نے اس خیال سے پورے طور پر اتفاق کیا کیوں کہ نہ تو اُنھوں نے اور نہ ہی اینڈریوز نے یہ سمجھا کہ طوفانی پٹطریل(stromy petrel) محمد علی نے خلافتی مسلک کی ہمت افزائی کیوں کی۔ اینڈریوز نے' سول نافرمانی' سوشل بائیکاٹ' بدیسی کپڑوں کے جلانے اور بھڑکانے والی تقریروں کی بھی مخالفت کی۔ ٹیگور نے اتفاق کیا سوائے اس کے کہ ہیجان کے پس پشت شدید مذہبی جذبے کو سمجھے بغیر وہ خلافت کے مسئلے کے مخالف ہو گئے۔ ایسا شاید نہ ہوتا اگر شاعر نے بنگال یا دوسری جگہوں پر مسلم دانش وروں کو سمجھنے اور ان سے تعلقات قائم کرنے کی طرف توجہ کی ہوتی، جو اُنھوں نے نہیں کی۔ مسلمانوں سے ملاقات ان کی سیاحتوں کے درمیان ہوئی۔ اُنھوں نے صوفی ازم کا مطالعہ کیا' فارسی کے بڑے شاعروں کی شاعری سے لطف اندوز ہوئے۔ نانک، کبیر اور میڈیول انڈیا کے دوسرے ولیوں اور رشیوں کا پسندیدگی کے ساتھ ذکر کیا'' کیوں کہ ان لوگوں نے اپنی زندگی اور اپنی تعلیمات میں ہندو اور مسلم کلچر کے نامیاتی اتحاد کی بنا رکھی اور بنگال کے باؤل کی مثال کی دہائی دی جنھوں نے اپنے پیروؤں میں ہندو اور مسلمان دونوں کے مختلف فرقوں اور ان کی متنوع ذاتوں کو شمار کیا تھا اور کسی سماجی یا مذہبی امتیاز کو تسلیم نہیں کیا تھا۔ (135) پھر بھی یہ بات کہنے کی ہے کہ ٹیگور ہندوستان تو چھوڑیے خود بنگال میں کافی مسلمانوں کو جانتے تک نہیں تھے۔ ایک ثبوت تو یہی ہے کہ 1879ء سے 1941ء تک لکھے ہوئے 346 خطوط کے ایک مجموعے میں صرف ایک خط ایک مسلمان کے نام ہے، ایک مسلمان ڈینٹل سرجن کے نام۔ ان کی تخلیقی تحریروں میں بھی مسلم کردار نہیں ہیں' نہ میمن سنگھ کے کسان' نہ چٹاگانگ کے مچھیرے۔ ہندوستان کے بعض حصوں میں فرقہ وارانہ متشدد جھگڑوں میں ردِ عمل کا اظہار کرتے ہوئے ٹیگور نے مانا کہ 'مسلمانوں سے ہمارے تعلقات مناسب رابطوں کی کمی کی وجہ سے' دونوں کے لیے مشکل رہے ہیں۔'' (136)

(عبارت کو خط کشیدہ مصنف نے کیا ہے)

مختلف اسباب کی بنا پر، اینڈریوز اور ان کے مسلمان دوستوں کے، جن میں بہت سے خود ترکی کے خلافت کو ختم کرنے اور اس کے سربراہ کو ہٹانے کے بعد ابھی تک اپنے زخموں کو سہلا رہے تھے، مابین تفاعل نے اسلام اور عیسائیت کے ماننے والوں کو مفاہمت کی کوئی راہ نہ دکھائی۔ ایسا بڑی حد

تک اس وجہ سے ہوا کہ شاہی منشاء نے ہندوستانی اسلام کی حقیقی نوعیت کو سمجھنے کی اجازت ہی نہیں دی۔ اگر چہ انفرادی رویوں پر حکمرانی متعدد اور متضاد حوالوں کے دروبست کی رہی مگر اکثر تحریریں 'سرکاری و نیم سرکاری اور تخلیقی۔ اسلام کو' ایک عبوری وحدت پسند اکائی (unity) کہہ کر ہی پیش کرتی رہیں۔ یہ بڑی عجیب بات ہے۔ 'علی گڑھ کالج کے پرنسپل تھیوڈر بک نے اظہارِ خیال کیا' عیسائی، محمڈن ازم کا کتنا مسخ شدہ تصور رکھتے ہیں۔'' (137) اپنے سماجی اور ثقافتی رابطوں سے خود بک نے عجیب و غریب نظریات تشکیل دیے اور غلط نتائج نکالے۔ سید احمد اور چار پانچ طالب علموں کے ساتھ کالج میں ایک بات چیت نے انہیں یہ یقین دلا دیا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان زبردست اختلاف ہے۔ (138) رام لیلا دیکھ کر بھی اُنھوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ ''ایک بار پھر میں نے ہندوازم اور اسلام میں تضاد کو محسوس کیا۔'' (139)

یہ صحیح ہے کہ بعض سیاحوں، ماہرین علم الاقوام' مشنریوں اور ایڈمنسٹریٹروں نے مسلمان فرقوں کی شناخت میں ذات اور نسلی عناصر کے جاندار کردار کی طرف توجہ دی اور شہری اور دیہی اسلام کے درمیان امتیاز رکھا۔ اسی کے ساتھ پالیسیوں سے متعلق فیصلے، خصوصاً 19 ویں صدی کی ساتویں دہائی سے، اس مفروضے کے مطابق ہوئے کہ مسلمان ایک الگ اور مخصوص ہستی ہیں اور اس لیے انھیں انتظامیہ اور نوکر شاہی کی صف میں ایک خصوصی سیاسی قسم کی حیثیت میں لانا ہوگا۔ اگر مارلے۔ منٹو اصلاحات یا 1909 کا ایکٹ ان ناقابل دخول سرحدوں کو توڑنے میں ناکام رہا جنھوں نے کلونیل ڈھانچے میں ہندوستانیوں کی مکمل شرکت کو روک رکھا تھا۔ تو مانٹیگو چیمس فورڈ اصلاحات یا 1919 کے ایکٹ کی کارگزاری نے دوسرے گروہوں کی خصوصاً مسلمانوں کی کھپت دیکھی۔ ایسی اہم فنکارانہ تدبیروں نے اسلام کے سیاسی ترجمانوں کو بے پناہ گولہ بارود فراہم کر دیا جنھوں نے یکم اکتوبر 1906 کا 'شملہ وفد' منظم کیا۔ اسی سال دسمبر کے مہینے میں مسلم لیگ قائم کی اور سکریٹری آف اسٹیٹ جان مارلے کے دورۂ ہندوستان کے دوران سیاسی زندگی کے لیے پُر جوش تحریک چلائی۔ ایسی سرگرمی کو مختلف ذریعوں سے توانائی ملی۔ اس معاملے میں' آرنلڈ' ڈبلیو ایس بلنٹ (1922-1840) اور ڈبلیو ڈبلیو ہنٹر جیسے اسکالر اور سول ملازم بھی پیچھے نہیں رہے۔ اُنھوں نے اپنے آزادانہ تجربی نقطۂ نظر سے مسلمانوں ہی کے درمیان سے لوگوں کو آگے بڑھایا۔ اسلام کے ثقافتی ورثے پر فخر و ناز کے ایک جھوٹے احساس نے 'مسلم قوم' (Muslim Nationality) کی اصطلاح ایجاد کی اور حکومت سے ایک فرقہ وارانہ (secterian) فریم

درک بنانے کا مطالبہ کیا جو 'مسلم قوم' کو ایک ہندو فرقہ ہونے سے تحفظ عطا کرے گا۔(140)

دانش درانہ تحریروں کا ایک چہرہ یہ تھا، اس کے علاوہ اور بھی بہت سے چہرے ہیں جنھیں فلورا اینی اسٹیل(1927-1847) جیسی تخلیقی رائیٹر نے (جس نے مسلم جینیات اور تنزل و ابتری کے موضوعات پر لکھا ہے) پیش کیا ہے۔(141) یہ کہنا کافی ہے کہ ان لوگوں کی تحریروں میں بڑے اصرار اور تسلسل کے ساتھ مسلمانوں کے بارے میں ایک منفی نقطہ نظر پیش کیا گیا ہے اور اسلام کو تنزل پذیر قوت قرار دیا گیا ہے(142)۔1842 سے 1844 تک گورنر جنرل رہنے والے ایلن برو نے لکھا تھا ''میں اس خیال کی طرف سے آنکھ بند نہیں کر سکتا کہ (مسلمان) نسل بنیادی طور پر ہماری مخالف ہے اور اس لیے ہماری صحیح پالیسی ہندوؤں کو اپنی طرف کرنا ہے''(143)۔1857 سے قبل کے افسروں کے، خصوصی تعصبات اور توڑ مروڑ کو نظر انداز کرتے ہوئے بھی ہمیں یہ بات ذہن میں رکھنا چاہیے کہ وائسرائے ڈفرن (1902-1826) نے چار دہائیوں بعد اسی خیال کو دہرایا تھا۔ اس کے مطابق مسلمان اپنی وحدانیت، بت شکن نہ کٹر پن اپنی جانوروں کی قربانی، اپنی سماجی مساوات اور اُن دنوں کی اپنی یادوں کے ساتھ جن میں وہ دہلی کے تخت پر بیٹھے، اور اُنھوں نے ہمالیہ سے کیپ کیمورن تک حکومت کی، پانچ کروڑ سے زیادہ کی قوم نہیں ہیں۔(144)

ایک اور مظہر جس نے مسلمانوں اور ان کے ماضی کے کسی معروضی مطالعے کو بہت نقصان پہنچایا وہ تھا مذہبی اور نسلی لکیر کی فقیر شبیہوں کا ظہور جس نے نفرت اور ایک دوسرے کو سمجھنے کی کمی کو جنم دیا، اس کی جڑیں اتنی گہرائی تک گئیں کہ اُنھوں نے تاریخ نویسی کے بنیادی تصورات کو بھی مسخ کر کے رکھ دیا۔ اس کے ذمّے دار لوگوں میں ہنری ایلیٹ (53-1808) جیسے برطانوی مورخین تھے جنھوں نے بعض لحاظ سے مذاہب اور تہذیبوں کے ٹکراؤ کے خیال کو ٹھوس اور مجسم کر دیا۔(145) سول سرونٹس نے بھی ''ہندو شہروں کی تباہی و بربادی کی 'ہندو یادوں' کو ہندوستان میں اپنی توانائی کا سب سے بڑا ذریعہ سمجھا۔ کیوں کہ خود ہندو بھی یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ ہم ہی نہیں ہیں جنھوں نے ان جراحتوں سے اسے تحفظ بخشا اور جس تحفظ سے وہ اب لطف اندوز ہو رہے ہیں۔(146) ذکاءاللہ ہنری لارنس کے ایک قول کا حوالہ دیتے ہیں جس میں اس نے کہا ہے کہ اگر کوئی انگریز فرشتہ بھی ہو جائے اور اسے ہندوستان کے عہدِ وسطی کے حکمرانوں کے بارے میں لکھنا

ہوتو وہ اُن کے بارے میں بدنفسی اور عناد ۔ بغیر کچھ نہیں لکھ سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یورپ میں، مذہبی تعصبات کی بڑے پیمانے پر مذمت ہوئی مگر اُنھوں نے محسوس کیا کہ اسلام کے خلاف عیسائیوں کی بے جا بدظنی کے صدیوں پرانے میلانات کے اظہار کے نئے نئے طریقے نکالے جارہے تھے۔(147) سیدھی سادی اور سچ بات یہ ہے کہ مسلمان پر بھروسہ نہیں تھا۔(148)

دوسرا سیدھا سا سچ یہ ہے کہ اونچے عہدوں پر فائز بہت سے اعلیٰ افسران اسلام اور ہندوازم کے ماننے والوں کے مقابلے میں اخلاق کی اونچی مسندوں پر بدستور متمکن تھے۔ ایک طرف کچھ لوگ دعویٰ کررہے تھے کہ فرنگی راج نے ہندوستانیوں کے کردار اور ان کے ذہنوں کو سانچے میں ڈھال دیا ہے،(149) دوسری طرف کچھ لوگوں کو کبھی کبھی کہیں کہیں روشنی کی جھلک نظر آجاتی تھی مگر اُنھوں نے بھی، غیر عیسائی لوگوں میں عموماً تاریکی ہی تاریکی پائی۔ یہی لوگ تھے جن سے عیسائی قوت و اقتدار کو اوپر اُٹھانے اور اسے مہذب بنانے کی ہندوستان کی توقعات وابستہ تھیں۔(150) مروّجہ نظریات ومفروضات کی ازسرِنو تعیینِ قدر سے دور اِن لوگوں نے مسلمانوں پر کڑی اور کٹر چوکسی رکھتے ہوئے اور ترکی کے ان کے تعلقات کو کمزور کرتے ہوئے عیسائیت کو متعارف کرانا چاہا۔(151)

آخر میں یہ بات بالکل صاف نہیں ہے کہ شاہجہان آباد میں اینڈریوز کے پُرسکون اور دھیمے مکالموں نے اسلام اور اس کے ماننے والوں کی طرف معاندانہ رویّے کے سلسلے میں ان کے تبدیل مذہب کرانے والے عیسائی ساتھیوں کی کوئی مدد کی یا نہیں۔ زیادہ امکان اس کا ہے کہ نہیں کی۔ اگرچہ کچھ لوگوں نے ان تہذیبوں اور ان مذاہب میں، جو اُن کے اپنے نہیں تھے ایک ربط و یک رنگی کا استنباط ضرور کیا۔ اینڈریوز نے خود بھی اپنی مشنری کوششوں میں ''مذہبی امپیریل ازم کا روایتی پرتو دیکھا۔ پونا کے ایک مسیحی ماہر دینیات نے 1884 میں ہمیں ایک ڈی نوبیل، ایک رائس، ایک سی ایف اینڈریوز اور ایک ویریر ایلوِن جیسے نایاب مگر قابل لحاظ مستثنیات کے ساتھ مذہبی بربریت کی ایک تاریخ کی یاد دلادی۔(152)

مسلمانوں کی کھڑی کی ہوئی بغض و عناد کی دیواروں کے پیچھے اور ان کے نافہمانہ ثقافتی تفرقے کے پس پشت، ہندوستانی اسلام کے بارے میں ان کی لاعلمی تقریباً مطلق رہی۔ مسلمانوں کے مذہبی رواجوں کے تنوعات کے بارے میں ان کے تصورات مبہم تھے اور ان کے مذہبی نظریات، روزمرہ

کے آداب ورسوم سے کوئی تعلق نہیں رکھتے تھے۔ مُرے بی ٹائٹس، جس نے 9-1928 میں ہارٹ فورڈ کنکٹیکٹ میں کینیڈی اسکول آف مشنس کی فیکلٹی کے لیے ایک مقالہ لکھا تھا، کہا ''حقیقت یہ ہے کہ عیسائیوں کی طرف ان کے رویے کے سلسلے میں صرف مسلمان ہی موردالزام نہیں ہیں، مسیح کی حقیقی روح کو پیش کرنے میں عیسائیوں کی ناکامی کو بھی نظرانداز نہیں کرنا چاہیے۔'' صلیبی جنگوں اوران جنگوں کے پیچھے کارفرما جذبے کو بھی کہ جسے ماضی میں، مسلمانوں کے ساتھ تنازعات میں عیسائیوں نے بار بار استعمال کیا، کچھ الزام اپنے سر لینا چاہیے۔ (153) اُن لوگوں کے نقطہ نظر سے، جنھوں نے صلیبی جنگوں کے جذبے کوترک نہیں کیا تھا یہ بات کاروبار کو بدستور چلتے رہنے کی اجازت دینے کے عین مطابق تھی۔

T.P.Hughes (154)' ٹائی ٹس، جے این ہولسٹر، جے این فرکوہر، مولانا آزاد کے سوانح نگار ایان ہینڈرسن ڈگلس (75-1920)، کینیڈین پریس بیٹرین اسکالر اور بین عقیدہ مکالمے اور مذاہب کے تقابلی مطالعے میں ممتاز شریک وِلفرڈ کینٹ ویل اسمتھ (2000-1915) اور جیروسلم اور مشرق وسطیٰ کے کرسچین مسلم مکالمے کی ایک اہم شخصیت اینگلیکن بشپ کینتھ کریگ نے مختلف ذہنوں میں، اسلام کے معاندانہ مظاہر کے لیے مصلحات (correctives) فراہم کرنے کی کوشش کی اور ایک زیادہ مناسب صورت پیدا کرنے کے لیے ایک دینی وکلیسائی مقابلے کو ترجیح دی۔ مگر یہ لوگ برف کو پگھلا نہ سکے۔ کینتھ کریگ نے عیسائی اور مسلم عبادتی تحریروں کے ایک مجموعے میں کچھ انتہائی حسین عبادتوں اور روایتوں کے ساتھ عیسائیوں اور مسلمانوں کے عقائد کی باہمی مطابقت کی طرف توجہ دلائی۔ (155) اس کی کتاب 'The calll of the Minaret(1956) مسلمانوں کی مذہبی فکر اور تجربے کے عمیق موضوعات کے دائرے میں ایک مثبت مڈبھیڑ اور مکالمے کی راہ کی نشان دہی کرتی ہے۔ بہرحال، دوسرے اکثر لوگ ڈچ ریفارمڈ چرچ کے امریکن منسٹر سیمویل میرینس زویمر (1952-1867) کے نقشِ قدم پر چل کر اسلام کو مسلسل جدیدیت سے مطابقت نہ رکھنے والا، ایک راسخ اور پسماندہ عقیدہ بنا کر پیش کرتے رہے۔ ہم صاف طور پر وہ علامتیں اور وہ نشانات دیکھتے ہیں جنھیں تھرڈ ٹکسٹ کے معاون مدیر ضیاالدین سردار، مسلمانوں کے بارے میں عیسائیوں کی عدم اعتمادی کی دو اقسام بتاتے ہیں ''مذہب انسانیت کے بیر و والی عدم اعتمادی'' اور دینی عدم اعتمادی۔'' (156) ایسے نقطہ ہائے نظر کو ایک دن میں ٹھیک نہیں کیا جا سکتا تھا۔

دانش ورانہ تکثیریت

''جمنا کے کنارے ایک اسکندریہ''

ہم نے دیکھا کہ دہلی کے شہریوں نے مذہبی مفاہمت کے بے شمار وسیلوں تک کس طرح رسائی حاصل کی، ہم نے مفاہمت کے حدود (parameters) اور اس کے فوائد پر بھی بات کی اور اس کی طرف بھی توجہ دلائی کہ دوسروں کی مذہبی دنیا کے لیے شدید احترام کا جذبہ کس طرح ذکاء اللہ نذیر احمد اور سید احمد کی سوچ میں غالب رہا۔ اس سیکشن میں ہم مکالمے کے طریقے پر بات کریں گے اور تنازعات کو طے کرنے کے ان کے علمی طریقوں پر بھی نظر ڈالیں۔ جو دلی کالج میں استعمال کیے جانے کے امکانات رکھتے تھے۔ دلی کالج جو مذہبی اور تہذیبی امتزاج کا مسکن تھا۔ اس کی ناکامی کے جو بھی اسباب رہے ہوں اس کی روشن خیال اور سائنسی تعلیم نے ہندوؤں، مسلمانوں اور عیسائیوں کے لیے ایک دوسرے کو سمجھنے کی بے شمار راہیں کھول دی تھیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ طالب علموں اور استادوں کے باہمی تفاعل نے دلچسپ مواقع اور چیلنجز فراہم کیے۔ سوال یہ ہے کہ ضائع کیوں اور کیسے ہوئے۔ یہ تفصیل طلب مسئلہ ہے اور یہاں ان تفصیلات میں جانے کا موقع نہیں ہے۔

فرانسیسی فطرت پرست وکٹر جیکیومونٹ (32-1801) نے 1930 میں دہلی کو انتہائی متواضع اور مہمان نواز جگہ بتایا۔ (157) کچھ دہائیوں بعد اینڈریوز نے شہر پناہ کے اندر کے لوگوں کے ذہنوں کی سریع زرخیزی وشادابی کے رازوں پر سے پردے اٹھائے۔ انھوں نے شمالی ہندوستان کے نشاۃ ثانیہ کی تصویر کشی کی اور ان کی کوششیں، بنگال میں راجہ رام موہن رائے کی کامرانیوں کی ہم پلہ ثابت ہوئیں۔ (158) جس چیز نے انھیں دوسروں سے مختلف کیا وہ یہ تھی کہ ان لوگوں نے چیزوں کے بارے میں خود پہل کی اور ان کے بارے میں خود سوچا۔ (159) مزید یہ کہ انھوں

نے مسلم فلسفے کی ادعائیت کو بے نقاب کیا اور جدید سماج کی اساس کے طور پر معقولیت، اعتدال اور استدلال پر زور دیا۔ اسی لیے رائے (Roy) کی ''تحفۃ الموحدین'' (1803) کے فکری عمل اور ''فوائد الناظرین'' 'محب ہند' اور 'قران السعدین' میں ریاضی داں رام چندر کے مضامین میں ایک ربط اور ایک تسلسل نظر آتا ہے۔(160)

شمالی دہلی سے تقریباً پچاس میل کے فاصلے پر پانی پت میں ایک کائستھ خاندان میں پیدا ہونے والے رام چندر نے 28 رفروری 1844 کو دہلی کالج کے اورینٹل ڈپارٹمنٹ میں ملازمت شروع کی۔ وہ ماڈرن نیچرل سائنس کے زبردست حامی تھے۔ لبرل ایجوکیشن اور اعلیٰ ذہنی معیاروں کے پرجوش پرستار کی حیثیت سے ان کا بڑا احترام تھا۔ میکسمیا اور منی ما کے مسائل پر ان کی ایک کتاب پر توصیف وتعریف کی انتہا نہ رہی، ان کی سب سے بڑی کامرانی تھی غیر معمولی طور پر اچھے طالب علموں کا ایک گروہ پیدا کر دینا۔ ذکاء اللہ اسی گروہ میں تھے۔ ذکاء اللہ کے دل میں رام چندر کا زبردست احترام تھا۔ وہ رام چندر کو محنتی طالب علموں کا دوست، مشیر اور رہنما کہتے تھے۔ یہی حال نذیر احمد کا تھا انھوں نے بھی اپنے استاد کے لیے انتہائی شدید جذبات واحساسات کا اظہار کیا۔

یہ اینڈریوز ہی تھے جنھوں نے دہلی کے نشاۃ ثانیہ کا نظریہ تشکیل دیا تھا۔ پمبروک کالج کے اس گریجویٹ نے ہندوستان میں اپنی اولین آمد اور دہلی سے اپنے پہلے تعارف پر دیکھا کہ اردو نثر ترقی کر رہی ہے۔ سائنس کی کتابوں کے اردو میں ترجمے ہو رہے ہیں اور اردو پرنٹنگ پریس بڑی تیزی کے ساتھ آگے بڑھ رہا ہے، اسی کے ساتھ وہ ہندوستانی اسلام میں ایک نئی تبدیلی سے بھی آگاہ ہوئے ''جو بڑے شوق سے جدید سائنس اور جدید سماجی مطمح نظر کو سینے سے لگا رہا تھا۔ اور اس کی منزل سیدھے سادے اصول اور آسان مسلک کے ساتھ اعلیٰ ترین مغربی تہذیب تھی۔ وہ علی گڑھ کالج میں ہونے والی خاموش تبدیلیوں سے بھی واقف ہوئے۔ انھوں نے محسوس کیا کہ اس کے زیادہ صاحب فکر سنجیدہ اور ترقی پسند طالب علم جن سے انھوں نے گفتگو کی تھی۔ 'نئے اسلام' سے ہمدردی رکھتے تھے۔ انھوں نے وضاحت کرتے ہوئے کہا:

> ''نیا اسلام یہ بتانا چاہتا ہے کہ 'محمڈن ازم' سیدھا سادا غیر معجزاتی اور غیر ادعائی ہے اور یہ کہ اس کے عقیدے کی صرف ایک اساسی شق ہے محمد کی بتائی ہوئی اللہ کی وحدانیت، عیسائیت پر اس کا اعتراض اس کے غیر

استدلالی، غیر سائنسی اور ادعائی ہونے پر ہے۔ یہ خود اپنے آپ کے ادعا اور توہم پرستی سے آزاد ہونے کا دعوی کرتا ہے۔ یہ سماج اور خاندان سے متعلق رسول کے احکامات کو ورودِ اسلام کے زمانے کے لیے مناسب ماننے مگر لازمی طور پر مطلق اسلام (Ultimate Islam) کے لیے نہ ماننے پر راضی ہے۔ یہ رویہ پچھلی نسل کی اسپرٹ سے بہت مختلف ہے۔ اسی لیے حیرت نہیں ہوتی کہ پرانے قسم کے مولوی علی گڑھ کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتے ہیں، مگر پھر بھی عظیم کالج سال بہ سال مقبول تر ہوتا جاتا ہے اور یہ تجویز مسلسل پیش ہوتی رہتی ہے کہ اسے یونی ورسٹی بنا دینا چاہیے۔" (162)

اینڈریوز کی تحریروں میں سید احمد Erasmus of Delhi ذکاء اللہ حقیقی اسلامی تہذیب کا نمونہ اور نذیر احمد دہلی کے پڑھے لکھے لوگوں میں عظیم ترین کے حوالے یکساں طور پر ملتے ہیں۔ وہ کلکتے سے لکھتے ہیں۔

"ایک ہزار میل سے زیادہ دور کے فاصلے پر ریلوں کی آسانیوں سے محروم کلکتے میں بیٹھ کر آدمی اُن دنوں کی دہلی کے مقامی حالات پر جتنا غور کرتا ہے، روشن وطباع دانش ورانہ زندگی کا یہ اچانک ظہور جو قدیم دلی کالج کے قیام کے ساتھ ہوا، اور زیادہ حیرت انگیز اور قابل ذکر لگتا ہے۔ ایسا زمانہ شہر کی 19 ویں صدی کی تاریخ میں پھر کبھی نہیں آیا۔ (163)

صحیح ہے کہ اینڈریوز کے زمانے میں دلی کالج اپنی عظمت رفتہ کی محض پرچھائیں رہ گیا تھا (164) پھر بھی لوگ بہر حال اس کے مقاصد اور اس کے خوابوں کی بات کرتے تھے اس موضوع پر تبادلہ خیال کرتے تھے کہ پچھلی دہائیوں میں دلی کالج کے منصوبے نے کس طرح ایک ایسے تکثیری (Pluralistic) یا کم از کم ایک ایسے عملی نقطہ نظر کو حقیقت میں بدلا، اس کا منصوبہ باندھا اور اس کی پرداخت کی کہ جس نے ایک پنپنے والے اور زیادہ پائیدار نصاب کو اپنایا۔ اینڈریوز ان عوامل کا ذکر انتہائی جذباتی ڈھنگ اور بڑی خوش بیانی سے کرتے ہیں۔ اس کے مقاصد کا اس کے نتائج سے اس کے منصوبوں کا اس کے اثرات سے اور اس کے خوابوں کا ان کی حقیقتوں سے موازنہ کرتے ہیں۔ وہ ایک ایسے سماج کے عام تاثر کی تصدیق کرتے ہیں جو کم وبیش اپنے سارے وسائل ختم

کر چکا تھا۔ لیکن دلی کالج نے اس کی زرخیزی و بارآوری کو بحال کرنے کے لیے ضروری تحریک مہیا کی اور ایک ایسے وقت میں جب پچھلی صدیوں کے دانش ورادارے یا تو کمزور تھے یا ان کی شکست وریخت شروع ہو چکی تھی۔

اگرچہ ابتداء میں 'انگلش سیکشن' کو خصوصی طور پر شدید شک وشبہے اور عناد کی نظر سے دیکھا گیا مگر 1828! تک تین سو طالب علموں نے انگریزی پڑھنی شروع کی۔(165) بعد کو اس تعداد میں اضافہ ہوا، ساتھ ہی فارسی اور عربی میں لوگوں کی دل چسپی کم ہوئی۔1833 میں اعلیٰ سطح پر عربی کے صرف تین طالب علموں نے داخلہ لیا۔ جب فرحت اللہ بیگ اور ان کے ایک دوست نے عربی پڑھنے کو ترجیح دی تو نذیر احمد نے ان سے کہا ''اگر فارسی پڑھتے ہو تو کم از کم تیل تو بیچ سکتے ہو مگر عربی پڑھ کر تو تم تیل بیچنا بھی نہیں سیکھو گے۔''(166)

حقیقت یہ ہے کہ خود فارسی بھی بہت کم طالب علم لیتے تھے۔(167)

1835-6 میں کالج میں 364 طالب علم تھے ان میں سے 158 مسلمان تھے (جدول 3.1)

جدول 3.1: دلّی کالج میں طالب علموں کا مذہبی تناسب اور ان کے مضامین

1835-6-1855-6

کمیونٹی

سال	ہندو	مسلمان	عیسائی
1835-6	201	158	05
1836-7	134	108	07
1837-8	114	89	08
1838-9	140	80	06

11	73	105	1839-40
03	70	93	1840-1
10	102	214	1841-2
12	128	146	1842-3
15	111	179	1843-4
15	146	299	1844-5
13	132	230	1845-6
18	107	209	1846-7
16	109	234	1847-8
14	105	222	1848-9
11	94	231	1849-50
22	105	206	1850-51
10	93	217	1852-3
15	114	206	1853-4
10	97	243	1854-5
04	83	158	1855-6

مضمون

انگریزی	فارسی	عربی	سنسکرت
166	81	61	56
108	اورینٹل سیکشن کی کل تعداد		141
88	56	35	32
123	39	35	29
85	39	41	24
84	34	28	82
157	146	16	46
124	75	40	36
162	53	58	32
245	109	75	31
196	115	66	24
198	57	65	24
231	43	72	17
226	47	56	17
224	61	43	19

25	39	56	222
25	39	57	209
27	38	57	211
23	33	77	217

ماخذ: عبدالحق۔ مرحوم دلی کالج، صفحات 10-109 (2-1951 کے اعداد شمار دستیاب نہیں ہیں)

دس سال بعد مجموعی تعداد میں تھوڑا سا اضافہ ہوا مگر مسلمان طالب علموں کی تعداد گھٹ گئی خصوصاً 1853 میں جب سینٹ جیمز چرچ میں رام چندر عیسائی بنے اور چمن لال کے تبدیل مذہب کی خبر جنگل کی آگ کی طرح پھیلی۔ بہر حال اس خبر کا منفی اثر دیرپا نہیں تھا۔ 4-1853 میں مسلمان طالب علموں کے داخلوں میں اضافہ تو ہوا مگر برائے نام ہندو، طالب علموں کی تعداد جو 6-1835 میں 201 تھی وہ 5-1844 میں بڑھ کر 299 ہوگئی مگر 6-1855 میں بعض ایسے اسباب کی بناء پر جو واضح نہیں تھے ان کی تعداد 158 رہ گئی، کرسچن طالب علموں کی تعداد ہمیشہ ہی کم رہی مگر ان کے داخلوں میں اچانک کمی کا سبب نئے مشن اسکولوں اور کالجوں کا کھلنا بھی ہو سکتا ہے۔

انگلش سیکشن میں انگریزی زبان وادب اور ماڈرن یورپین سائنس پڑھائی جاتی تھیں اور عربی فارسی اور سنسکرت کی تعلیم کا انتظام تھا۔ جغرافیہ ریاضی اور سائنس کی تدریس اورینٹل سیکشن میں ہوتی تھی۔ 1842 میں دلی کالج میں بیس اساتذہ کام کرتے تھے۔ شعبہ عربی کے پہلے سربراہ شاہ ولی اللہ (63-1703) کے نامی گرامی بیٹے اور جانشین شاہ عبدالعزیز کے شاگرد رشید الدین خاں تھے۔ (168) ان کے جانشین مملوک علی نے جو بالائی دوآب میں نانوتہ کے رہنے والے تھے، شاہ ولی اللہ کے خاندان کے افراد کی زیرِ نگرانی تعلیم حاصل کی تھی۔ یہ 1833 سے 1851 میں اپنے انتقال تک شعبہ عربی کے سربراہ رہے۔ سید احمد ان کے پرائیویٹ طالب علموں میں سے ایک تھے جب کہ دیوبند کے معاون موسس بھانجے محمد قاسم نانوتی نے دہلی میں کئی برسوں تک ان کے ساتھ تعلیم حاصل کی اور کچھ دنوں کے لیے طالب علم کی حیثیت سے دلی کالج میں داخلہ لیا۔

اگرچہ کالج کی ترقی اور پیش قدمیوں کی سمت نے تعریف اور تنقیص دونوں کا مزہ چکھا مگر اس کے

کیریئر کو دانش ورانہ دھاروں سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ یہ 19ویں صدی کے نصف اول کا درمیانی زمانہ تھا، جب فلسفیانہ اور سائنسی افکار نے اس کے پڑھے لکھے لوگوں کو بیدار کردیا۔ ان کے سامنے وہ سوالات کھڑے کیے جو مغرب سے شمالی ہندوستان کا آمنا سامنا ہونے کا ثمر تھے۔ تعلیم نے صرف سائنس ہی کو شامل نہیں کیا بلکہ بنیادی طور پر کلچر اور روایت اخلاقیات اور مذہب، تاریخ سیاست اور فلسفے کے زیادہ عمومی اور ہمہ جہت احساس کو بھی اپنے دائرے میں لیا۔ کالج کے منتظمین اور اساتذہ اگرچہ بعض مخصوص کلیدی مسئلوں کے بارے میں اتفاق نہیں رکھتے تھے مگر اس پر سب متفق تھے کہ تعلیمی نظام کا پروگرام ایسا بنانا چاہیے جو ورثے میں ملے ہوئے علم اور ساتھ ساتھ ان غالب نظریات و تصورات کی کہ جنھوں نے Pax Brittanica کے تحت رواج پایا تھا ترسیل، تصدیق اور توثیق کرنے اور دوام بخشنے کے لائق ہو۔ ذکاء اللہ اور عبدالرزاق کانپوری 1886 میں علی گڑھ کالج میں جس بات پر متفق ہوئے تھے اس کا جوہر یہی تھا۔(169) اسی طرح قسطنطیہ میں روایتی اور جدید لوگوں کے درمیان وسیع خلیج کو دیکھنے کے بعد شبلی نعمانی نے دونوں عوامل کو باہم ملائے بغیر ترقی کے خیال کو یکسر خارج کردیا۔170

یوں کہیے کہ کسی ''سنگم'' کی دریافت کے بغیر دلی کالج سائنس کی تدریس کا گہوارہ بن گیا۔ متعدد اساتذہ اور طالب علم جو دوسرے مختلف مضامین پڑھاتے اور پڑھتے تھے، ان کی وفاداریاں مختلف تھیں، ان کے تعلیمی مقاصد متنوع اور متضاد تھے۔ پھر بھی وہ اس بات پر قائم رہے کہ سائنس اور علم سے قریب ترین مذہب اسلام ہے اور سائنس اور علم اسلامی عقیدے سے ہم آہنگ ہیں۔ اسی لیے رام چندر نے اپنے میموآئرس میں لکھا 'عربی میں پڑھائے جانے والے قدیم فلسفے کے اصول جدید سائنس کے زیادہ تعقلی اور تجربی نظریات سے پہلے اندھیرے میں تھے۔ اورینٹل اور ان کے ساتھ شعبہ انگریزی کے بعض طالب علم اس پرانے خیال پر ہنستے تھے کہ زمین کائنات کا بے حرکت مرکز ہے۔(171)۔ ذکاء اللہ اور نذیر احمد کو یہ سب بہت دل چسپ لگا ہوگا کیوں کہ ان کے اکثر بے ادب رہنے والے ذہنوں کے لیے وہ سوالات انتہائی سازگار تھے جو دلی کالج نے اٹھائے تھے۔ یہ دعویٰ کرنا تو شاید کچھ زیادہ ہو جائے کہ اسلام ایک روشن خیال دنیا میں داخل ہوگیا تھا مگر سائنس اور دانش ورانہ تحریک کے لیے کالج میں فضا کھلی اور آزاد ضروری تھی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ قدامت پرست آراء نے ان مخترع اور بدعتی لوگوں کی، ان کے خیالات اور مذہبی احکام اور مذہبی

رسوم میں ان کی روز افزوں غفلت اور لاپروائی کے لیے مذمت کی۔

ذکاءاللہ جن کی بارعب شخصیت اور دانش ورانہ مہارتوں نے انھیں معلمی کی متعدد حیثیتیں دلائیں اور بالآخر الہ آباد کے مقتدر میور کالج جو پیشہ ورانہ لحاظ سے بہترین ماحول کا حامل تھا، پروفیسری کا عہدہ دلایا۔ انھوں نے سائنس کی تعریف یوں کی ''ایک علم جس میں سچ ہے، ایک مطلق سچ اور سچ کے علاوہ کچھ نہیں۔'' (172) وہ آنکھوں میں ایک مخصوص چمک کے ساتھ اینڈریوز کو بتاتے تھے کہ سائنس کے لکچرز کس ذوق وشوق سے سنے جاتے ہیں اور ان لکچرز کے بعد کس طرح ان کے نوٹس کی نقلیں ہوتی ہیں ان پر غور وخوض ہوتا ہے، بحثیں ہوتی ہیں۔ طالب علم نئی نئی ان جانی کیمیکل گیسوں کے تجربے کرتے ہیں، مقناطیسیت کے جو ایک نودریافت سائنس ہے، اسرار میں کھو جاتے ہیں۔ یہ سب ذہن انسانی کے یکسر ان جانی اور غیر دریافت شدہ کائنات میں داخل ہونے جیسا تھا۔ (173) سید احمد کے ایک چچا نے جوانی کے زمانے میں ذکاءاللہ سے ریاضی کے ایک مسئلے کو تین دن میں حل کر دینے کے لیے کہا، انھوں نے تین دن بعد اعلان کیا کہ مسئلہ لاینحل ہے کیوں کہ آخری منزل میں کچھ کام از روئے ہندسہ کرنے کی ضرورت ہے جو ناممکن ہے'' چچا نے ذکاءاللہ سے کہا'' بیٹے، حقیقتاً تم نے مسئلہ حل کر لیا ہے کیوں کہ تم آخری منزل پر پہنچ گئے اور اس سے آگے کوئی حل ہے نہیں۔ (174)

اینڈریوز نے اس ماحول کو 'برقی' کہا۔ ایسی کہانیاں ایک گھر سے دوسرے گھر پہنچتی تھیں اور خاندان میں محفوظ کر لی جاتی تھیں۔ دہلی کے نشاۃ ثانیہ نے سارے عہد کو منور کر دیا تھا۔ (175) نئی سائنس کی تدریس کے سلسلے میں آگرہ اور بنارس کے کالج دہلی پر رشک کرتے تھے۔ جیمس ڈلٹن نے نئے سائنسی علم کو آگرہ کالج میں فروغ دیا جسے لفٹیننٹ گورنر جیمس تھامسن کی طرف سے خصوصی چندے عطا ہوئے اور خصوصی مالی امداد ملی۔ (176) متعدد طالب علموں نے جغرافیہ علم نجوم اور ریاضی پڑھی، 1845 سے 1861 تک بنارس کالج کے پرنسپل رہنے والے جیمس رابرٹ بیلنٹائن (64-1813) نے بھی ایسا ہی کیا (177) سنسکرت اخلاقیات اور فلسفیانہ ادب سے واقف بیلنٹائن نے منطق اور ہندستانی فلسفے کے نظاموں پر سنسکرت میں کتابیں شائع کیں۔

نئے سائنسی تجسس کی مہمیز سے دلی کالج کی سرگرمیاں مشرق ومغرب کے سنگم اور روایتی اور جدید علم کے امتزاج کی طرف لے گئیں اس نے کچھ کیا ہو یا نہ کیا ہو یہ ضرور کیا کہ روشن خیال اور وسیع النظر

لکھنے والوں کی ایک اچھی خاصی کھیپ تیار کر دی جس نے معلومات کی ترسیل کے ایک ذریعے کی حیثیت سے اردو نثر کے فروغ میں مدد کی اور مبالغہ آمیز اور مزین عبارت آرائی کے برعکس ایک سیدھے سادے طرز تحریر کی ہمت افزائی کی۔ (178) کالج نے اردو زبان و ادب کو وہ دیا جو بغداد میں عباسیوں کے عہد (750-1258 AD) میں فارسی نے عربی شاعری کو دیا۔ اضطراب کی لہروں کے باوجود، طمطراق والے اسٹائل کی جگہ آہستہ آہستہ باغ و بہار اور لطیف اسلوب احساس کی گہرائی اور ترقی اور افکار کے تموّل نے لے لی۔ برسبیل تذکرہ جس طرح نیا علم بنگال میں اپنے جلو میں بنگالی ادب موسیقی اور آرٹ کا حیرت انگیز احیا لایا، جس کا عروج ہم ٹیگور کے یہاں دیکھتے ہیں، ویسے ہی دہلی میں جدید سائنس کے شانہ بہ شانہ اردو پھلی پھولی اور اینڈریوز نے اقبال کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ اپنے زمانے کی تخلیقی کام انہوں کا تاج تھے۔ انگریزی افسانے سے تحریک حاصل کر کے اردو ادب بڑے واضح طور پر اپنے تنگ نظر اسٹائل اور تعصبات اور جانب داریوں سے یکسر آزاد ہو گیا۔

1847 آتے آتے ہم اردو تراجم کی بھرمار دیکھتے ہیں۔ 128 ترجمے، عربی فارسی اور انگریزی کتابوں کے۔ ان میں کلاسیکی تخلیقات بھی تھیں اور سائنس کی نئی کتابیں بھی۔ (180) قصیدہ گوئی میں استاد، سودا کا دیوان نقشبندی صوفی میر درد، میر تقی میر اور اردو ادبی تنقید میں ایہام اور روزمرہ کے استعمال میں کمال حاصل کرنے والے نابینا شاعر شیخ قلندر بخش جرأت کی تخلیقات کی اشاعت کے ساتھ رامائن اور مہابھارت کے انتخابات زیور طبع سے آراستہ ہوئے۔ اسی زمانے میں روم، یونان، انگلستان، ایران اور عرب کی ترجمہ کی ہوئی تاریخ کی کتابوں اور سیاسی اقتصادیات کی ان کتب کا، جو نصاب کا حصہ بھی تھیں، اضافہ ہوا۔ 181 انگریزی کی کلاسیکس نے ان کو انگریزی طرز سازوں کی نفاست اور ان کے بہتر حسن بیان سے متعارف کرایا۔

برافروختہ اور مضطرب ملّا، علمائے دین اور نقیب (Publicist) ایسی کتابوں اور مسلم عقائد و رسوم پر پڑنے والے ان کے مفروضہ اثرات کے خلاف فتووں کے لیے تیار تھے۔ کالج ان لوگوں کے لیے ایک اور وجہ سے بھی مردود تھا۔ اصلاح کے پُرجوش مجوزین اور محرکین میں ایک دانش ورانہ بدد ماغی پر تو تھا جس نے ان کے قول و فعل کو کچھ زیادہ قابل قبول نہیں بنایا، اس صورت حال نے ان کے زیادہ انتہا پسند دعووں پر مخالفین کے حملوں کو آسان کر دیا، اور ایک طرف بہ روایتی بیزاری و فرسودگی سے

جوڑنے والوں اور دوسری طرف اسے ناقص اور غیر صحیح سمجھنے والوں کے درمیان رایوں کو بانٹ دیا۔

بہر حال اس تنازعے نے اس جوش وخروش کے نمایاں احساس پر کہ چیزیں ہو رہی ہیں، اور اس یقین پر کہ کالج ایک ایسی جگہ تھی جیسی ہونا چاہیے، اوس نہیں ڈالی۔ اسی کے مطابق اساتذہ اور منتظمین نے روایتی تعلیمی نصاب میں تبدیلیاں کرنے پر کمر کسی اور روشن خیالی اور تعقل کے جذبے کی پرورش و پرداخت کے لیے سازگار فضا پیدا کی۔ اس کا مطلب دہریہ ہو جانا نہیں تھا، کیوں کہ نیا علم اور اس نئے علم کو پڑھانے والے افراد نوجوان طالب علموں کے ذہن دہریت سے وابستہ نہیں تھے۔ کالج کے ممتاز افراد نے محض اس احساس کے ساتھ زندگی گزاری کہ وہ تاریخ بنا رہے ہیں اور ایک نئے سماج کی بنیاد رکھ رہے ہیں۔ معروف سوانح نگار عبدالحق کے مطابق مشرق ومغرب کا سنگم اور روایتی اور جدید علم کا امتزاج جو ایک ایسے تہذیبی عہد میں معرض وجود میں آیا تھا، جس نے رام چندر، نذیر احمد ذکاء اللہ اور پیارے لال آشوب، جیسے پختہ اور روشن خیال ادیب پیدا کیے جو وسیع القلب تھے اور بالغ نظر رکھتے تھے۔ (183) کالج نے دوسرے آراء سازوں کی تربیت بھی کی۔ ان میں سے بہت ممتاز اور صاحب حیثیت ہوئے، خصوصاً پنجاب اور یوپی میں محمد سعیدالدین کلکتے میں مولوی برکت علی، شمس الدین، شیخ ضیاء الدین، فضل الرحمٰن، غلام قدسی اور دھرنی دھر گجرات (پنجاب) میں پنڈت بشمبھر ناتھ عظیم آباد میں، کشن چوبے مراد آباد میں، پنڈت دوارکا داس شاہ آباد میں اور پنڈت شیوترائن اور کشن ناتھ امبالہ میں۔ (184)

فارغ التحصیل طلباء کے لیے کالج ماضی بعید کی خوشگوار یادوں کا مسکن تھا۔ اور اس نے عموماً اپنی لبرل سائنسی اور انسان دوست روح کو زندہ رکھا تھا۔ رام چندر نے ایک ماہانہ میگزین نکالا جس میں انگریزی سائنس کے اعلانات شائع ہوتے تھے۔ ان اعلانات میں قدیم فلسفے اور ہندو توہم پرستی کو سائنسی تنقید کی کسوٹی پر کسا جاتا تھا۔ (185) نذیر احمد نے آزادی، برداشت، اجتہاد اور حکومت سے وفاداری سے متعلق اپنی سمجھ اور اپنے علم کو مزید عمیق بنایا۔ اگر انھوں نے دلی کالج میں پڑھا ہوتا تو خود ان کے اپنے اعتراف کے مطابق "ایک تنگ نظر" متعصب اور گنوار مولوی رہتا۔" (186) ذکاء اللہ کے لیے برابر کے حریفوں کے روزانہ ساتھ اور ان سے مقابلوں کی وجہ سے کالج نے وہ تحریک عطا کی جس کی انھیں اپنی صلاحیتوں کو فروغ دینے اور نکھارنے کے لیے ضرورت تھی۔ (187) رام چندر سے ان کے قریبی تعلقات نے "مذہب سے متعلق ان کے نقطۂ نظر میں وسعت

پیدا کی اور انھیں ان کی نوجوانی کے زمانے سے برداشت کا جذبہ اور وہ عرغ دیا جس نے بعد کے برسوں میں ان کے کردار میں ہمدردی کے جذبے کو اتنا حسین بنا دیا۔188

مختصر اً یہ کہ دلی کالج میں تشکیل پائی ہوئی مزاجی کیفیت عہد وسطیٰ کے اصول پرست کی مزاجی کیفیت سے مختلف تھی، نذیر احمد کی رائے میں سارے دین و مذہب کے سامنے نوع انسانی کی اصلاح ہے اور یہ سب نیکی کے اصول پر مبنی ہیں۔(189)۔1872 میں بائبل کا مطالعہ کرنے کے بعد وہ اپنے بیٹے سے بھی اسے پڑھنے کو کہتے ہیں اور اپنی سوچ اور اپنے رویے کو مذہبی رواداری اور مختلف اور متنوع روایات کے احترام کے بارے میں، صحیح رکھنے اور مقدم سمجھنے کو کہتے ہیں۔(190)۔ 19ویں صدی کی دہلی میں ہمہ ثقافتیت کی نمائندگی 1870 میں لکھے ہوئے ان کے خط کے اس اقتباس سے بہت اچھی طرح ہوتی ہے:

''یہ خیال کرنا بڑی بے انصافی اور ہٹ دھرمی کی بات ہے کہ دوسری قوموں کے رسم و رواج عموماً لغو اور بے ہودہ ہیں، اور اس سے بڑھ کر بے انصافی اور ہٹ دھرمی کی بات یہ ہے کہ دوسری قوم کے آدمی سے نفرت کی جائے یا اس کو نظر حقارت سے دیکھا جائے صرف اس وجہ سے کہ وہ دوسری قوم کا ہے، ہم کو ہندوؤں کے ساتھ بڑا قوی تعلق ہے جس کی لوگ کیسی عمدہ تشبیہ دیتے ہیں کہ ہمارا ان کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ ہمارا ان کا ایک جگہ کا رہنا سہنا، ملنا جلنا، لین دین، پشت ہا پشت اور سینکڑوں برس کا ہے۔ ہم آپس میں لڑیں یا جھگڑیں، روٹھیں یا بگڑیں مگر کہلائیں گے دونوں ہندوستانی، انڈین نیٹیو، کالا لاگ ہم دونوں کے اغراض ایسے مشتبک اور وابستہ یک دِگر ہیں کہ ہم کسی طرح ایک دوسرے سے چھوٹ نہیں سکتے۔ پس ہم دونوں کا مفاد اسی میں ہے کہ جہاں تک ہو سکے ایک دوسرے کی طرف سے صاف دلی رکھیں۔''

(نذیر احمد۔ موعظہ حسنہ، صفحات 4-203)

اسی خط میں نذیر احمد نے آگے چل کر ذبیحہ گاؤ کی نہیں کہ جس کا مطالبہ بعض حلقوں سے ہوتا رہتا ہے، بلکہ گائے کے تقدس کی مدافعت کی۔ اسی طرح انھوں نے اپنے سیدھے سادے اور رواں حسین انداز میں گنگا اور جمنا کا مقدس دریاؤں کی حیثیت سے ذکر کیا ہے۔ بجنور کے قیام کے دوران نماز سے پہلے وہ گنگا کے کنارے اس کے صاف اور ٹھنڈے پانی سے وضو کرنے کے لیے

کھڑے انتظار کرتے رہے۔'' دونوں دریا، لاکھوں کروڑوں لوگوں کی زمینوں کو سیراب کرتے ہیں''۔انھوں نے اپنے بیٹے کو لکھا'' کیا تم جانتے ہو کہ پانی زندگی کا ذریعہ ہے، خدا کا عطیہ؟ اب اگر جھیلیں اور ندیاں، لوگوں کے لیے اتنی خوشیاں لاتی ہیں تو پھر گنگا اور جمنا کی حیثیت خصوصی کیوں نہ ہو؟''(192)

ان شبیہوں اور ان تصویروں میں یقیناً دلی کالج کے ماحول کا پرتو ہے مگر یہ اثاثہ اپنے طور پر دہلی کے نشاۃ ثانیہ کے نظریے کی توثیق کرتا ہے۔ نتیجتاً ہمارے سامنے یہ سوال آتا ہے کہ آخر وہ کیا چیز تھی جس نے زوال میں اتنی عجلت کی؟ سوال کے کچھ جوابات بالکل صاف ہیں۔ ذہنی طور پر شکست و ریخت متوقع نہیں تھی، لیکن جب یہ ہوئی تو اس نے بہت سی تشویشات پیدا کردیں اور ابتدائی رخنے کچھ اس ڈھنگ سے وسیع ہوئے کہ لوگ سوچ بھی نہیں سکتے تھے۔ سب سے پہلے تو یہی کہ 'نیا علم' کی زندگی کم تھی اور اپنے اثرات کے لحاظ سے وہ دور رس بھی کم تھا۔ کالج کے دعوے اپنے عمل کے مطابق نہیں تھے اور اس کے زبردست حامی بھی جدید علم کی جائز حدود کے بارے میں اختلاف رکھتے تھے۔ کالج کے کھلے دشمنوں کی تعداد بھی کم نہیں تھی، اگرچہ اہل قلم کا برتاؤ ہمدردانہ تھا مگر علماء خصوصاً ان علماء کی طرف جو رسمی دینی مدارس سے منسلک تھے۔ ان کا رویہ 1857 کے آس پاس رائج آراء کے تنوع (range) کو منعکس کرتا تھا، جو محتاط دلچسپی سے لے کر مکمل انکار تک تھا، اگرچہ ناقدین کو جزوی فتح حاصل ہوئی، کچھ 1857 کی بغاوت کی وجہ سے، کچھ یکم اپریل 1877 کو کالج کے لاہور گورنمنٹ کالج سے الحاق کی وجہ سے، بالآخر اس کے موسس کا خواب چکنا چور ہوگیا۔ اساتذہ کی خدمات کے لاہور منتقل ہونے کے علاوہ دوسرے بہت سے لوگ معلمی کے کام کی تلاش میں ادھر اُدھر سرگرداں رہے۔ مثال کے طور پر حکیم نورالدین اسی سلسلے میں لاہور پہنچے، ان کے ممتاز شاگردوں میں علی گڑھ میں تعلیم نسواں کے ہراول شیخ عبداللہ بھی تھے۔ (194)

ایک فیصلہ کن دھکا اس وقت لگا جب اردو جو شمالی ہندوستان کی تہذیبی اور ذہنی تجدید نو کی ایک اہم محرک تھی سرکاری کاموں میں کاروبار کا ذریعہ نہیں رہی۔ جس طرح 1838 میں بنگال میں انگریزی نے فارسی کی جگہ لی تھی اسی طرح دہلی میں اردو کی جگہ انگریزی نے لے لی۔ 1877 کے بعد جب کالج کھلا تو زیادہ سے زیادہ طالب علم امتحانات کے نئے مراکز کلکتہ اور پنجاب کے نصاب کو پڑھنے کے پابند تھے، اس نظام میں اردو کی کوئی جگہ نہیں تھی، آہستہ آہستہ مگر بتدریج انتظامیہ اور

بیوروکریسی میں اردو اپنی سابقہ امتیازی حیثیت سے محروم ہوتی گئی۔ دہلی کالج جیسے کالج بھی اپنی علت غائی سے محروم ہوئے۔

اپنے قطعی اور فیصلہ کن حل سے بہت پہلے راسخ اشتمالی آرزوؤں اور تمناؤں نے کیمپس کی روشن خیال اور تعقلی خصوصیت کے لیے خطرہ پیدا کر دیا تھا اور دہلی کے سماج کے تانے بانے کو عام طور پر کمزور کر دیا تھا۔ تعقل اور ذہانت، ردّ و قبول کے عمل میں ثالث تھی۔ وقت کے ساتھ ساتھ عقل و دانش پر بھروسہ کرنے کی روایت کا بین فرقہ تنازعات کو حل کرنے کے ہتھیار کی حیثیت سے استعمال متروک ہوتا گیا۔ ۱۹ویں صدی کی روشن خیالی سے منسلک نظریات یعنی ایک سرگرم و فعال سماجی طور پر باشعور سماج اور تکثیری تشولیس پر کافی ردِعمل کا اظہار تو ہوا مگر مراعات یافتہ طبقات سے باہر ان کی نشر و اشاعت کا پہلا جیسا مشنری جذبہ معدوم ہو گیا۔ سائنس کا پھولنا پھلنا اور اس کا فروغ ختم گیا۔ اس صورت حال نے پان اسلامسٹ انقلابی جمال الدین (1849-1905) کو جنھوں نے 1880 سے 1882 تک دو برس ہندوستان میں گزارے تھے۔

نئی سائنس اور نئی ٹکنالوجی سے علماء کے عناد اور ان کے صرف نظر کے لیے لعنت و ملامت پر اکسایا ہوگا۔ چند کے بارے میں انھوں نے لکھا اگرچہ ضبط و برداشت کے ساتھ۔

''کتنی عجیب بات ہے کہ مسلمان ان سائنسز کو بڑے ذوق و شوق سے پڑھتے ہیں جو ارسطو سے منسوب ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ ارسطو مسلمانوں کے حامی اور معین لوگوں میں سے ایک ہے۔ بہر حال جب بات گیلی لیو، نیوٹن اور کیپلر کی ہوتی ہے تو یہ لوگ انھیں ملحد و بے دین سمجھتے ہیں۔ 'ثبوت' سائنس کے باپ اور ماں ہے اور ثبوت نہ تو ارسطو ہے نہ ہی گیلی لیو۔ سچائی وہاں ہوتی ہے جہاں ثبوت ہوتا ہے اور وہ لوگ جو سائنس اور علم و معلومات کو اس یقین کے ساتھ ممنوعہ قرار دیتے ہیں کہ وہ اس طرح اسلام کے مذہب کو بچارے ہیں تو حقیقتاً یہ لوگ اس مذہب کے دشمن ہیں۔'' 195

1857 کی شورش اور افراتفری پرسکون تدریس و تحقیق کے لیے سازگار نہیں تھی۔ درحقیقت اینڈریوز کا خیال تو یہ تھا '' نئے علم '' کی پھولتی پھلتی تحریک اگر 1857 کی بغاوت کی لائی ہوئی تباہی سے کملھلائی نہ ہوتی تو اور زیادہ اچھے نتائج نکلے ہوتے اور نوع انسان کے لیے اس کی اہمیت کے لحاظ سے اس کا موازنہ بنگال کے نشاۃ ثانیہ سے کیا جا سکتا تھا۔ (196)۔ عبدالحق نے کہا کہ دلی

کالج سیاسی مصلحتوں کی قربان گاہ پر قربان کردیا گیا۔ایک پھلتے پھولتے فروغ آمادہ ادارے کے ساتھ یہ ایک ایسی بات ہوئی جس کے پیچھے کوئی حقیقی وجہ نہیں تھی۔(197) اس کے بند ہونے سے قبل جب غیر یقینیوں کے بادل افق پر چھارہے تھے تب اسی وقت بپھرے اور بے قابو ہجوم نے کالج پر حملہ کیا، مسودات اور کتابوں کا قیمتی اثاثہ جلا کر راکھ کردیا، ایک انگریز کی تحفے میں دی ہوئی ایک قیمتی ٹیلی اسکوپ کو توڑ دیا۔(198)۔ہجوم نے انگریز پرنسپل جے ایچ ٹیلر کو جان سے مار دیا۔ اینڈریوز نے بڑے فلسفیانہ انداز میں کہا۔بغاوت کا یہ ایک برس پھلتی پھولتی روحانی زندگی پر جو تباہ کن ادبار لایا اس کا پتہ چلانا دشوار کام نہیں ہے۔دہلی میں علم وآموزش پر بگاڑ حاوی آیا جس سے یہ کبھی روبہ صحت نہ ہو پایا۔فطرت انسانی کا یہ صرف طبعی پہلو نہیں ہے جو جنگ کے بھیانک حکم محکم سے زخمی ہوا، انسان کی روح بھی مجروح ہوئی۔(199)

دہلی پر تسلط ہوجانے کے بعد برطانوی فوج نے کالج کے احاطے پر قبضہ کیا۔یکم مئی 1864 سے 1877 تک جب ایک عارضی احیاء کے آثار نظر آئے تو اس وقت تک ادارہ اپنے ممتاز تشخص کو کھو چکا تھا۔1879 اور اس کے بعد ہونے والی احیاء کی کوششیں ناکام ہوگئیں۔1882 میں ایک مشنری رپورٹ سامنے آئی، سال کے دوران یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ دلی کالج کو ایک خودمختار دیسی کوشش کی حیثیت سے دوبارہ زندہ کرنے کے منصوبے کی ناکامی یقینی ہے اور سارے ضلعے کی اعلیٰ تعلیم اس طرح ہمارے ہاتھوں میں آجائے گی۔(200) بے شک نئے سینٹ اسٹیفنس کالج کی واقعی پیدائش یکم فروری 1881 میں ہو ہی چکی تھی اور 1899 تک جب ہندو کالج کی بنیاد پڑی یہ دہلی کا اولین اہم ادارہ رہا۔

حقیقت تو یہ ہے کہ بہترین وقتوں میں بھی دہلی نشاۃ ثانیہ کی بازگشت عام آدمی کی زندگی میں کبھی سنائی نہیں دی۔اتنے ممتاز ومعروف افراد کے ناموں سے وابستہ اور اتنے شاندار مستقبل کی توقعات سے سرشار تحریک ایک علاقے سے گزر گئی اور نقطہ ہائے نظر میں کوئی اہم تبدیلی کیے بغیر گزر گئی۔اس لحاظ سے امکانات کے واسطے سے نظریات کا اثر مایوس کن حد تک کم تھا۔یہاں دہلی میں بلکہ دوسری جگہوں پر بھی سائنسی قلمرو میں کوئی قابل ذکر توسیع نہیں ہوئی۔یہ زیادہ تر تہذیب الاخلاق اور علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے صفحات تک محدود رہی۔نچلے طبقات میں سائنسی خزانہ توجہ سے محروم رہا، اگرچہ منشی کنھیا لال الکھ دھاری (82-1809) جیسے لوگوں نے پنجاب میں سماجی

اور مذہبی اصلاحات کے حامی کی حیثیت سے ایک ممتاز مقام حاصل کر رکھا تھا مگر دانش ورانہ توانائی کے ہمہ جہت فواروں کی پہنچ دہلی کی سرحدوں سے پرے تک شاذ ہی ہوئی ہو۔ (201) جب صورت حال یہ ہو تو دہلی کی نشاۃ ثانیہ کو از سر نو تصویر گری کی ضرورت ہے، بالکل بنگال کے نشاۃ ثانیہ کی طرح۔ (202)

ایک زائر کی پیش قدمی

عیب جوئی نہ کرو، تمھاری بھی عیب جوئی نہ کی جائے گی۔

مجرم نہ ٹھہراؤ تم بھی مجرم نہ ٹھہرائے جاؤ گے

دیا کرو، تمھیں بھی دیا جائے گا۔

اور جب تو اپنی آنکھ کے شہتیر کو نہیں دیکھتا تو اپنے بھائی سے

کیوں کر کہہ سکتا ہے کہ بھائی لا اس تنکے کو جو تیری آنکھوں میں ہے نکال دوں؟

اے ریا کار! پہلے اپنی آنکھ میں سے تو شہتیر نکال

پھر اس تنکے کو جو تیرے بھائی کی آنکھ میں ہے اچھی طرح دیکھ کر نکال سکے گا۔

(کتاب مقدس یعنی پرانا اور نیا عہد نامہ، برٹش اینڈ فارن بائبل سوسائٹی (لاہور)

ذکاء اللہ ایک دوست تھے اور ایسے دوست کہ جن سے اینڈریوز بہت سی چیزوں میں تبادلہ خیال کرتے تھے۔ دونوں بہت سے ایسے عقائد کی تجسیم تھے جنھیں ان کے اطراف بہت سے لوگ مانتے تھے۔ اخلاقیات کی تعریف اچھائیوں کی پرستش، انسان دوستی، مساوات سے محبت اور خالق حقیقی کا احترام اور خوف۔ اپنی ماؤں سے دونوں کو بہت کچھ ملا تھا۔ ذکاء اللہ کے ذہن پر اولین اور

سب سے گہرا اثر، شخصیت کے خصوصی اوصاف اور خاندانی اثرات کے علاوہ ان کی ماں کا ہی اثر تھا۔ وہ اپنی ماں سے ایک بچے کی سی معصوم اور تند و گرم محبت کے ساتھ چپٹے رہے۔ (204) اور ان اعلی اخلاقی معیاروں کی بات کرتے رہے جو ان کی ماں نے ہمیشہ اپنے سامنے رکھی تھیں، اسی تعلق نے غالبًا ان کو نسوانیت کی توقیر کا احساس دلایا، ایک بیوی کی خوبیوں کو نیکی مسرت اور دولت (205) کی تجسیم کی حیثیت سے پیش کرنا سکھایا۔ اور خاندان کو تہذیب اور نفاست کی تربیت کا سب سے بڑا مدرسہ سمجھنا بتایا۔ (206)

اپنی ماں سے اپنے لگاؤ میں اینڈریوز نے علم کے حصول اور اس علم کو خدمت عامہ میں استعمال سے جوڑا۔ وسط جنوری 1914 میں ڈربن سے لکھے جانے والے ایک خط میں انھوں نے ٹیگور کو روحانی افادے اور اخلاقی اصلاح کی تعلیم دینے والی اپنی ماں کے ایثار اور شوہر اور بچوں کی خدمت گزاری کے جذبے کی کہانی بتائی اور ان کے اس رول کا تذکرہ کیا جو انھوں نے ہندوستان سے ان کی محبت کو بڑھانے اور تیز کرنے میں ادا کیا۔ (207)، اینڈریوز نے ان کی ذہانت کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا اور ان کے برتاؤ کی توصیف کی۔

اینڈریوز کو اپنے ایک دوست کی یاد بھی بہت عزیز تھی جس کے خیالات کا اظہار اگرچہ پہلی جنگ عظیم کے خطِ تفریق سے پہلے ہوا تھا مگر وہ فرسودہ نہیں ہوئے تھے۔ ذکاء اللہ کو ایک یکتا مفکر تعلیم کا درجہ دینے کے علاوہ کہ جس نے مغرب کی بہترین باتوں کو ہندوستان کی روایات سے ہم آہنگ و ہم آمیز کرنے کی کوشش کی، اینڈریوز دلی کے ہمہ ثقافتی اور ہمہ مذہبی سماج کے میرِ مجلس کی حیثیت سے بھی ذکاء اللہ کے اثر و رسوخ کو ضبطِ تحریر میں لائے۔ (208) خالص سیاسی حلقے سے دور ایک تکثیری تاریخی رجحان کی اپنی حیثیت کو فروغ دینے کے ساتھ ساتھ ان کی اسٹڈی (مطالعہ) ان مشترکہ روایات کی کمزوریوں اور توانائیوں (سیکولرازم کے برعکس جس پر ان کو بھروسہ نہیں تھا)۔ کی توضیح بڑی خوبی کے ساتھ کرتی ہے۔ وہ ذکاء اللہ کی سوانح حیات لکھنے کا سبب بتاتے ہیں:

> ''چوں کہ اس وقت ہندوستان کے لوگوں کے سامنے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان مذہبی تعلقات کو بہتر کرنے اور ایک زمانے میں واقعی موجود احساس کو بحال کرنے سے زیادہ کوئی اور زیادہ سنجیدہ سوال نہیں ہے، کوئی بھی ایسی چیز جو ان تعلقات کی تجدید میں معاون ہو سکتی ہو

یقیناً قابل قدر ہے۔(209)

اینڈریوز نے کہا کہ ذکاء اگر انگلستان میں ہوتے تو وہ برطانوی وزیر اعظم ولیم گلیڈ اسٹون انگریز اسٹیٹسمین جان برائٹ کے جس نے 1868 میں آئرش علیحدگی کی وکالت کی تھی، اسکول کے ایک روشن خیال رکن ہوتے۔ مزید یہ کہ انھوں نے کیتھولک ایمنسی پیشن ایکٹ یا آئرش چرچ کے خاتمے کی دل سے حمایت کی ہوتی ہے۔ لیکن بہر حال وہ سوشلزم کے اصولوں کی گہرائی نہ ناپ سکے کیوں کہ ''ان کا ذہن'' ایک سیاسی آئیڈیل کی حقیقت سے زیادہ ایک بادشاہ کی وفاداری کے تصور سے چمٹا ہوا تھا۔(210)

مختصراً یہ کہ اگر چہ اینڈریوز نے ذکاءاللہ کی مثال کو لبرل اور سیکولر بحث مباحثوں کی ہمت افزائی اور ان کے استحکام کے لیے استعمال کیا جو مخالفین اور برائی کرنے والوں کا ہدف بنے ہوئے تھے لیکن انھوں (اینڈریوز) نے اپنی اس اساطیری مثال کو ہندو مسلم اخوت و بھائی چارے کو فروغ دینے کی سمت میں انتہائی مناسب علامت سمجھا، بعد کو ایسی علامتوں کو گاندھی جی نے ہندو مسلم بھائی چارے کو بڑھانے اور مستحکم کرنے میں استعمال کیا۔'' کانفرنسوں میں منظور کی جانے والی تجاویز اس دباؤ کو کم کرنے کے سلسلے میں شاید کچھ کر سکیں۔'' انھوں نے لکھا'' مگر عام احساس یہ ہے کہ ان افراد کی زندگیاں جن کا روزمرہ چال چلن اور برتاؤ انسانی روابط میں انسانی ہمدردی اور امن و شانتی کا اظہار کرتا ہے کہیں زیادہ کام کر سکتی ہیں۔ انھوں نے اور ان کے ساتھ دوسروں نے ذکاءاللہ کو ایک ایسی ہی عظیم شخصیت مانا۔(211)

بے شک یہ بروقت اور قابل تعریف مداخلتیں تھیں مگر یہ فرقہ واریت کے ایک متوازی سیاسی عمل کو دھکا نہیں دے سکیں۔ اگر چہ دہلی اس میں پوری طرح ملوث نہیں تھی مگر دوسری جگہوں پر ہندو مسلم کشمکش اور تنازعات فرقوں کے باہمی تعلقات کے مستقبل کے لیے کوئی نیک شگون نہیں تھے۔ نذیر احمد جنھوں نے اپنے طالب علمی کے زمانے میں دلی کالج میں اچھا وقت دیکھا تھا انھوں نے 1870 کی دہائی میں دیکھ لیا تھا کہ ہندو مسلم ناچاقیاں عوام کو بھی متاثر کرتی ہیں اور خواص کو بھی۔ ''ملک خوشحال نہیں ہو سکتا۔'' انھوں نے کہا'' اگر ہم نے دونوں فرقوں کی باہمی نفرت کو اپنی سرزمین میں جڑیں پھیلانے دیا۔''(212)

قومی سطح پر ہونے والے ترش و تیز مباحثوں نے دہلی والوں کی زندگیوں میں مداخلت اور ٹکراؤ کی شروعات کر دی، وہ چنگاری جس نے آگ بھڑکائی وہ تو بعد میں سُلگی۔ نمائندگی کے مسئلے پر طول طویل تنازعات میں، جنھوں نے خلافت اور عدم تعاون کے خوشگوار دنوں میں اینڈریوز کے گرو گاندھی کے بتائے ہوئے بین فرقہ فرنٹ کی بنیادیں کھوکھلی کر دیں(213) حکومت میں شرکت کی اپیلیں اکثر ہندو، مسلمان اور سکھ تشخص کے نام پر کیے جانے والے دوسرے مطالبات کے ساتھ ہوتی تھیں۔ آخرکار کشمکش، اختیار اور سرپرستی کی جدوجہد سے کہیں زیادہ ثابت ہوئی اور یہ لڑائی خیالی قصے کہانیوں، مذہبی عقائد اور تاریخ کی لڑائی بن گئی۔ دوسرے سماجوں کی طرح اُنھوں نے بھی مبالغہ آمیز خود پیکری کے وسیلے سے اپنا اظہار کیا اور 'دوسرے' کو ایک آسیب زدہ خیالی شبیہہ سے نوازا۔ دونوں ہی صدیوں کی شہادتوں سے بوجھل(214) ہندو اور مسلمان فرقہ وارانہ گروہ روایتی جوش و خروش کے ساتھ ایک دوسرے سے دست و گریباں ہوئے اور بالآخر تشدد تک پہنچے۔ پنجاب میں سکھوں نے، جو تعداد میں بہت نہیں تھے مگر بااثر تھے، وقتاً فوقتاً شرکت کی۔

جذبات اور سیاست کے اس ٹکراؤ نے ایک بھیانک آگ کو ہوا دے دی۔ بہت کم لوگ یہ جانتے تھے: ''اینڈریوز واقف تھے''۔ ہمارے درمیان ہونے والی 'کتوں کی لڑائی'' پر کرب میں مبتلا گاندھی نے بائیس دن کا برت رکھا، اس بات سے پریشان کہ ان کے حامی کیا سوچیں گے اور ان کا ردعمل کیا ہوگا۔ ان کے فکرمند ساتھی انھیں قبل از وقت اور پھر ایسے حالات میں مرنے نہیں دینا چاہتے تھے۔ انھوں نے مل کر روا روی میں ایک 'اتحاد کانفرنس' کا اہتمام کیا۔ 8/اکتوبر 1924ء کے دن گاندھی جی کو برت توڑنے پر مجبور کیا اور اس موقع کے لیے مختلف عقائد رکھنے والوں کے نمائندوں کو اکٹھا کیا۔ اینڈریوز جنھوں نے 1932ء اور 1939ء میں گاندھی جی کے ان فاقوں کو اخلاقی اعتبار سے کریہہ سمجھا تھا۔(215) دوسرے ہی دن سے گاندھی جی کے پہلو بہ پہلو تھے۔ جس وقت قرآن کی آیتیں، اپنیشدوں کے اشلوک اور عیسائی عبادتی گیتوں کے سُر آپس میں مل رہے تھے انھیں ایسا لگا کہ جیسے دل ایک دوسرے کے قریب آ رہے ہوں۔(216)

ایسی مبالغہ آمیز خوش امیدی بے موقع تھی۔ فرقہ وارانہ بغض و عناد کا طوفان جو برت سے گاندھی کے جسمانی اور روبصحت ہونے سے قبل ہی کروٹیں لے رہا تھا، چند مہینوں کے اندر آ ہی گیا۔ پھر بھی گاندھی جی کی طرح اینڈریوز نے بھی ہندو مسلم مفاہمت و مصالحت کی امیدوں کو زندہ رکھا۔ گول

میز کانفرنس کے تیسرے اور آخری دور میں اُنھوں نے فرقہ وارانہ جھگڑوں کو حل کرنے کے لیے پس پردہ کام کیا۔ اگرچہ اکثر بے اثر اور بے فیض۔(217)

پہیا پورا گھوم چکا تھا۔ دسمبر 1916ء میں اُنھوں نے لکھنؤ کی اس تاریخی میٹنگ میں حصہ لیا جس کے نتیجے کے طور پر کانگریس اور مسلم لیگ کے مابین ایک معاہدہ ہوا تھا، مگر وہ مطمئن نہیں تھے کہ یہ معاہدہ زخموں کے مرہم ہونے کی بجائے، لیپ پوت تھا، فروعی تھا۔(219) جلدی ہی مفاہمت کی ساری امیدیں دریابرد ہوگئیں، کلونیل ریشہ دوانیوں کی وجہ سے نہیں بلکہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے خصوصی مفادات کے قائدین کی ضدوں کی وجہ سے۔ اب قطبی (Polarized) رجحان رکھنے والی اس فضا میں اینڈریوز نے ہر علامت اور ہر اشارے میں، وہ چاہے حقیقی ہو یا محض علامت، امید کی ایک کرن دیکھی۔ وہ مل کر اور ہم آہنگی کے ساتھ کام کرنے کے لیے دونوں فرقوں کے لیڈروں کو مجبور کرنے کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہیں دینا چاہتے تھے۔(219) مگر جو حقیقت تھی اُنھوں نے بڑی مایوسی کے ساتھ محسوس کیا کہ سیاست داں اپنے مخالفین کے ساتھ کسی مصالحت ساز رویے کو اپنانے کے لیے تیار ہی نہیں تھے۔ یہ گول میز کانفرنس شروع ہی غلط فہمیوں، بے اعتمادیوں اور بدر بانیوں سے ہوئی۔ اینڈریوز کے نزدیک ستمبر 1939ء میں کانگریسی وزارتوں کے استعفے اور مسلم لیگ کے بے موقع اور ناعاقبت اندیشانہ 'یومِ نجات' نے یہ دکھادیا تھا کہ ہوا کا کیا رُخ ہے۔ وہ اس پر جھنجھلائے ہوں گے۔ بے شک وہ ذہن جس نے پہلے ہی سے ایک ہندو مسلم معاہدے کا منصوبہ بنا رکھا تھا۔ بدلے ہوئے حالات یا اس حقیقت سے جو پہلے کی تصور کی ہوئی حقیقت سے مختلف تھی، مطابقت دینے کے لیے مناسب ہی نہیں تھا۔'' اُنھوں نے اپنے ایک دوست کو بتایا۔ ''ہم ہندوستان میں، عوام یا نیم تعلیم یافتہ لوگوں کے بیچ میں اسٹیج پر ہیں جہاں مذہب کی یہ جنگیں، شدید ترین جذبہ ہیں، بالکل اسی طرح جس طرح جنوبی افریقہ میں نسل شدید ترین جذبہ ہے۔(220)

حق بجانب طور پر یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ یہ سارا ہنگامہ تھا کاہے کے لیے؟ یہاں فرقہ پرتی، مخالف کسی مہم کے شروع کرنے کی تجویزیں پیش تھیں۔ یہاں تو صرف زوردار زبان میں لکھی ہوئی تحریر تھی

جس میں وہ حقیقت تھی جو کم وبیش عام طور پر تسلیم کی ہوئی معاصر حقیقت تھی۔ یہ بات بہرحال کہنا چاہیے کہ اینڈریوز کی پیش کی ہوئی مایوس کن تصویر کے باوجود یہ نہیں لگتا ہے کہ وہ نقطۂ نظر بھی بے

رکھتے تھے یا کم از کم اس اصرار کے ساتھ رکھتے تھے جو انھوں نے بعد کے زمانے میں کیا کہ ہندو مسلم مسئلہ گم گشتہ مواقع کا معاملہ تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ ذکا اللہ کے زمانے میں بین فرقہ تعلقات نسبتاً دوستانہ تھے۔ مبلّغین اور ڈھنڈورچیوں کے ہاتھوں مذہبی علامتوں کے فتنہ انگیز استعمال اور گائے اور ہندی اردو اختلافات پر کشمکش کے باوجود۔ (229) فرانسیسی ماہر لسانیات اور مورخ ارنسٹ رینان (92-1823) کے قول کے مطابق ''بے شمار لوگ تھے جن کے پاس، لوگوں کو محبت، اخوت اور مشترکہ افتخار کے بندھنوں میں باندھنے والی، ساتھ ساتھ رہنے، مل کر بڑے بڑے کام کرنے کی متمنی یادوں کا بڑا عظیم اور متمول خزانہ تھا۔ یہی موضوع ہے جو اگلے تین ابواب کے پیش نظر ہے۔

اسلام اور جدیدیت کی تاویل

نذیر احمد

''مولوی نذیر احمد سے بات کرنے کے لیے (ذہن میں) کسی آتش فشاں فطرت کا خیال ضرور رکھنا چاہیے۔ فطرت جو کسی ایک لفظ سے دھما کا بن سکتی ہے یا پھٹ سکتی ہے۔ یہ طوفان میں نے دیکھے ہیں اور طوفان کے گزر جانے کے بعد سکون کی کیفیت کی فوراً واپسی بھی دیکھی ہے۔ نذیر احمد کی ہر بات میں کہیں نہ کہیں ذہانت وطباعی کا پرتو ضرور ہوتا تھا۔ کوئی چیز غیر معمولی بسا اوقات غیر مستقل اور ڈانوا ڈول۔ اگر میں کوئی ادبی متوازی مثال دے سکوں تو وہ مجھے یہ یاد دلاتے تھے کہ چیلسی میں کار لائل بھی اپنے بڑھاپے میں ایسا ہی رہا ہوگا۔ عام رائے کے لیے ان کے دل میں انتہائی تحقیر ہوتی تھی اور وہ اسے کبھی چھپاتے بھی نہیں تھے۔ ان کے ساتھ ہونے میں اسی لیے اپنے آپ کو کسی بڑی بارعب شخصیت یا کسی ایسے انتہائی ذہین آدمی کے سامنے پاتا تھا۔ جو چاہے جیسے افراد کے درمیان ہو ہمیشہ لائق احترام اور قابل پیروی ہوگا اور یہ جانتے ہوئے ہوگا کہ قیادت تو اس کا مقدر ہے۔ پھر بھی ان کے بارے میں یہ سب کہنے کے بعد مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ میں نے ان کی شخصیت کے سب سے اہم پہلو کو تو چھوڑ ہی دیا۔ ان کی گرم جوشی ان کی نیکی اور محبت۔''

(سی ایف اینڈریوز) 1

(1) اینڈریوز ذکاءاللہ آف دہلی، صفحہ 111، اے نیل آف ذومیسک لائف ان دہلی فورٹی ایئرز اے گو، ہندستانی سے ترجمہ از جی۔ ای۔ وارڈ (لندن 1899) صفحہ 111

'بیوقوف کہلانے کا مستحق اس آدمی سے زیادہ کوئی اور نہیں ہوگا جو اس دنیا کے معاملات کے بارے میں کہ جس میں وہ رہ رہا ہے کبھی غور نہیں کرتا، کبھی کچھ سوچتا نہیں ہے۔''

(نذیر احمد)1

ذکر ایک دانشور کا

محلہ چوڑی والان سے تھوڑی سی مسافت آپ کو چاوڑی بازار پہنچا دیتی ہے، چاوڑی بازار جو ایک ترقی کرتا ہوا بازار ہے۔ بائیں طرف ایک پتلی سی گلی میں مڑ جائیے، حوض قاضی کی طرف چلیے (نقشہ دیکھئے) سرکی والان سے آگے چلیے آپ زینت منزل کے بالمقابل لال کنواں پہنچ جاتے ہیں، چند قدم اور آگے جائیے۔ بڑیوں کے کٹرے کی طرف نیا بانس بس قریب ہی ہے۔ یہاں سے آپ کو وہ سڑک ملے گی جو کھاری باؤلی جاتی ہے۔ اسی جگہ ایک گلی کی طرف ذرا سا دائیں مڑیئے تو آپ کو چٹنی اچار اور مربوں کی بے شمار دو رویہ دکانیں ملیں گی۔ یہ بتاشوں والی گلی ہے۔ ان ہی دکانوں کے بیچ ایک گلی دائیں طرف جاتی ہے جو آگے جا کر ایک اور پتلی سی گلی سے مل جاتی ہے۔ نذیر احمد اسی گلی کے پہلے گھر میں رہتے تھے۔2

یہ ہیں کون صاحب۔ چلیے اپنا تعارف انھیں خود ہی کرانے دیجیے۔ جیسا کہ وہ 1893 میں کر چکے ہیں۔ لاہور میں ممتاز و معروف انجمن حمایت الاسلام کے آٹھویں سالانہ جلسے میں۔ اس موقع پر انھوں نے سامعین کو بتایا تھا:

''یہ اپنے آنکھوں دیکھے واقعات ہیں کہ جن باتوں کی اب کوئی مطلق پرواہ نہیں کرتا اب سے چالیس برس پہلے ایک ایک بات کفر و زندقہ سمجھی جاتی تھی۔ میں ایسے باپ کا بیٹا ہوں کہ دلّی کالج کے پرنسپل نے ہر چند چاہا کہ

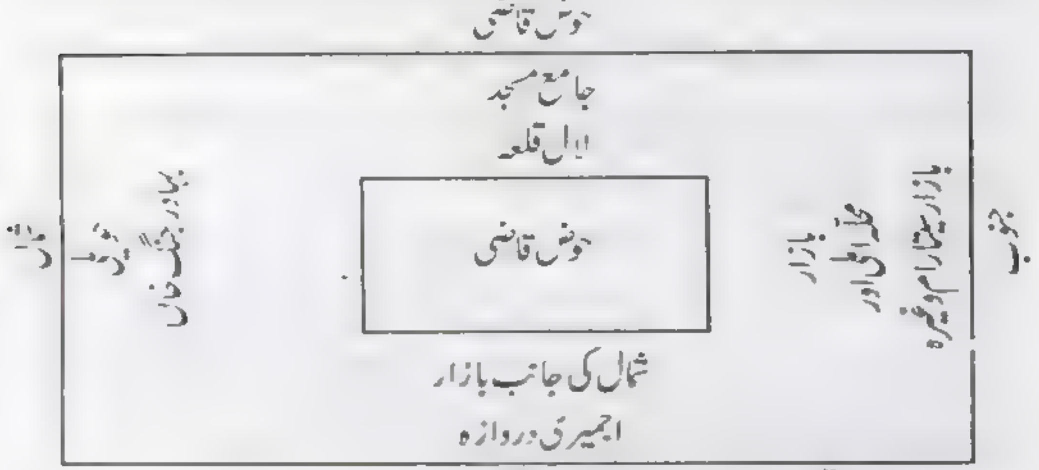
---

(1) شمس العلماء نذیر احمد: دی برائڈس مسرز، صفحہ 4

(2) ان گلی کوچوں کے (غالبا) اولین تحریری بیان کے لیے دیکھئے مرزا سنگین بیگ کی 'سیر المنازل' (علی گڑھ 1989) اس کے علاوہ ایچ سی فینشا کی کتاب دہلی پاسٹ اینڈ پریزنٹ (لندن 1920) صفحات 9-5 بلی ماران کے سلسلے میں دیکھئے یوسف بخاری کی کتاب ''یہ دلّی ہے'' صفحات 39-1

میں انگریزی پڑھوں مگر والد مرحوم نے جو ایک غریب آدمی تھے۔ مگر اپنے وقت کے بڑے دین دار، صاف کہہ دیا کہ مجھے اس کام پر تا منظور اس کا بھیک مانگنا قبول مگر انگریزی پڑھانا گوارا نہیں، میں ایسے مولوی کا شاگرد ہوں جنھوں نے لاٹ صاحب سے باشکراہ ہے چہ تمام تر اور بہ مجبوری ہاتھ ملا کر اس ہاتھ کو مٹی سے رگڑ رگڑ کا دھوڈالا۔ انگریزی صابون سے نہیں۔ جنھوں نے پانی پینے کا مٹکا جو جماعت میں رہتا تھا۔ توڑ ڈالا اس واسطے کہ ان میں سے ایک شامت زدہ انگریزی خواں مسلمان پانی پی گیا تھا۔''4

(نذیر احمد لیکچروں کا مجموعہ جلد اول صفحات 81-380)



ماخذ: مرزا سنگین بیگ، سیر المنازل، صفحہ 47

ان ہی گلی کوچوں میں چلتے ہوئے فرحت اللہ بیگ نے جو محلہ چوڑی والاان میں رہتے تھے نذیر احمد کی دنیا میں قدم رکھے۔ وہ اس انتہائی بارعب شخصیت کی کہانی اپنے ایک طویل مضمون میں بیان کرتے ہیں جو رسالہ اردو کے جولائی 1927 کے شمارے میں شائع ہوا تھا۔ ''نذیر احمد کی کہانی کچھ میری کچھ ان کی زبانی''، ایک ایسے استاد کی کہانی ہے جو اپنے طالب علموں کے لیے انتہائی محبت کے جذبات رکھتا تھا اور اس کا جی چاہتا تھا کہ وہ اپنے طالب علموں کو ہر وہ چیز دے جس کے بارے میں خود اس کا ایمان تھا کہ وہ قابل قدر چیز ہے۔ تفصیلی بیان اور مصنف کی کہانی کہنے کی مہارت کا

احترام کرتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ کہانی ایک شفیق استاد ایک ہمہ گیر اسکالر اور ایک سماجی مصلح کے لیے اظہار عقیدت سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ اگر سوانح حیات اسی قسم کی ہوتی ہیں تو اس میں بے ساختہ پُرگو ایک ناول نویس اور ایک باریک بیں سماجی تجزیہ نگار کی حیثیت سے نذیر احمد کی بے پناہ حمد وثنا کی گئی ہے۔ اس میں احترام بے تنقید نہیں۔ اردو میں بیانیے عموماً تفصیلی بہت ہوتے ہیں اور تجزیاتی کم۔ یہ اپنی توجہ ان کے ناولوں پر مذکور رکھتے ہیں اور یہ بھول جاتے ہیں کہ نذیر احمد ہمہ پہلو آدمی تھے، وہ ایک تخلیقی ادیب تھے، ایک سرکاری ملازم تھے، سماجی اور تعلیمی امور پر صاحب رائے تھے اور افراد اور تحریکوں سے سیدھے سادے اور پیچیدہ دونوں طرح کے تعلقات رکھنے والے ایک حساس فرد تھے۔۔

اگر جدید مسلم دانش ورانہ زندگی کی لسانی ادبی اور عقلی بنیادیں انیسویں صدی کے نصف آخر میں رکھی گئیں تو کبھی کبھی حیرت ہوتی ہے کہ آخر ایسا کیوں ہے۔ یہ صرف نظر اور زیادہ حیرت انگیز ہو جاتا ہے کیوں کہ نذیر احمد کے ناول دہلی کے سماج کی بڑی تفصیل سے عکاسی کرتے ہیں۔ وہ جانتے تھے کہ ورکنگ کلاس کی زندگی ہے کیسی، ایک اس شخص کی طرح جسے اپنی روزی روٹی کے لیے کام کرنا پڑتا تھا، وہ جانتے تھے کہ اکثر لوگوں کو روزانہ زندگی میں کیسے کیسے پاپڑ بیلنے پڑتے تھے اور کیسی کیسی دشواریوں کا سامنا کرنا ہوتا تھا۔ ان کو جاننے کا مطلب تھا کہ وہ دہلی کے عام آدمی کے سیدھے سادھے عقیدے اور اس کے یقین سے بھی بے بہرہ نہیں تھے۔ انھوں نے عورتوں کو خاندان کی نجی قلمرو میں جمع دیکھا، انھیں معلوم تھا کہ شادی کا ادارہ جو مردوں کو تو اختیارات دیتا تھا مگر عورتوں کو اختیار سے محروم کرتا تھا۔ اس نے مساوات اور جنسی انصاف کے اسلامی اصولوں کی پہنچ بڑی محدود کر دی تھی اور ایک ایسے شخص کی حیثیت سے جس کا عورتوں کے ساتھ رابطہ اپنے بچپن سے رہا تھا ان کا ایمان تھا کہ ان کے دعوے کی بنیاد اس انوکھی اخلاقی دین پر ہے۔ دین جو ان کی خصوصی فطرت انھیں مردوں کے سماج کو دینے کے لائق بناتی ہے۔

یہ صحیح ہے کہ نذیر احمد کے بعض خیالات کو نیا کسی طرح نہیں کہا جا سکتا مگر جو لوگ ان پر اپج اور جدت پسندی کی کمی اور ذہنی تساہلی کا الزام لگاتے ہیں، انھوں نے حقیقتاً انھیں پڑھا نہیں ہے، بلکہ ان سکینڈ ہینڈ رایوں اور فیصلوں پر مطمئن ہو گئے ہیں جو بہر حال ہمیشہ نکتہ چینی اور حرف گیری سے ماسوا نہیں ہوتے۔ معاملات کو ادبی مورخ کے محدود زاویۂ نگاہ سے دیکھنے کے بجائے یہ باب ادراک اور

میلانات کے ایک مجموعے کا حوالہ دیتا ہے جو درحقیقت ان کے عہد میں عام طور پر رائج تھا۔ مباحثے جن میں انھوں نے بڑے بنیادی طور پر حصہ لیا اور سید احمد اور ذکاء اللہ جیسے دوستوں کے رویے شمالی ہندوستان کی سیاسی، سماجی اور دانش ورانہ تاریخ کو سمجھنے کے لیے بہت اہم ہیں۔ آگے آنے والی گفتگو میں، میں اپنی رائیں نہیں بلکہ ان رایوں کو پیش کروں گا جو واضح طور پر یا مضمر ڈھنگ سے ان ہی کی ہیں۔

مستقبل کے لیے کوشاں

درد دل کے واسطے پیدا کیا انسان کو
ورنہ طاعت کے لیے کچھ کم نہ تھے کروبیاں

بجنور میں پیدا ہونے والے نذیر احمد نے فارسی اور عربی کی تعلیم اور حفظِ قرآن سب کے لیے اپنے والد مولوی سعادت علی کے سامنے جو صابری صوفی شیخ عبدالقدوس گنگوہی (1456-1537) کے اخلاف میں سے تھے۔ زانوئے ادب تہہ کیا۔ ان کے والد جنھیں ایک عام مسلمان کی پاکیزگی اور بزرگی کا حامل کہا جاسکتا ہے انھیں مولوی بنانا چاہتے تھے مگر ایسا ہونے والا نہیں تھا۔ ابھی نذیر احمد لڑکے ہی تھے، کہ ان کی ملاقات انگریزی تعلیم کے ایک سرپرست نصر اللہ خان سے ہوئی جو بجنور میں ڈپٹی کلکٹر کے عہدے پر فائز تھے۔ ان کے مشوروں اور ان کی ہدایت سے نذیر احمد نے نو برس تک فائدہ اُٹھایا۔ 3-1842 میں وہ پنجابی کٹرہ میں اورنگ آبادی مسجد کے مدرسے میں تعلیم حاصل کرنے کے لیے دہلی آئے۔ اس مسجد میں تقریباً پچاس ساٹھ طالب علم تھے جو سب کے سب محتاج تھے اور اپنے کھانے، رہائش اور تعلیم کے لیے پنجابی سوداگروں کے عطیات پر انحصار کرتے تھے ان میں سے ایک نذیر احمد اپنی روزانہ کی کچھ آمدنی کے لیے بازار کا چکر لگاتے رہتے تھے۔ ''میری زندگی کا یہ سب سے خراب زمانہ تھا۔'' (5) وہ مضطرب اور بے چین تھے اور اکثر ان کی یہ بے چینی

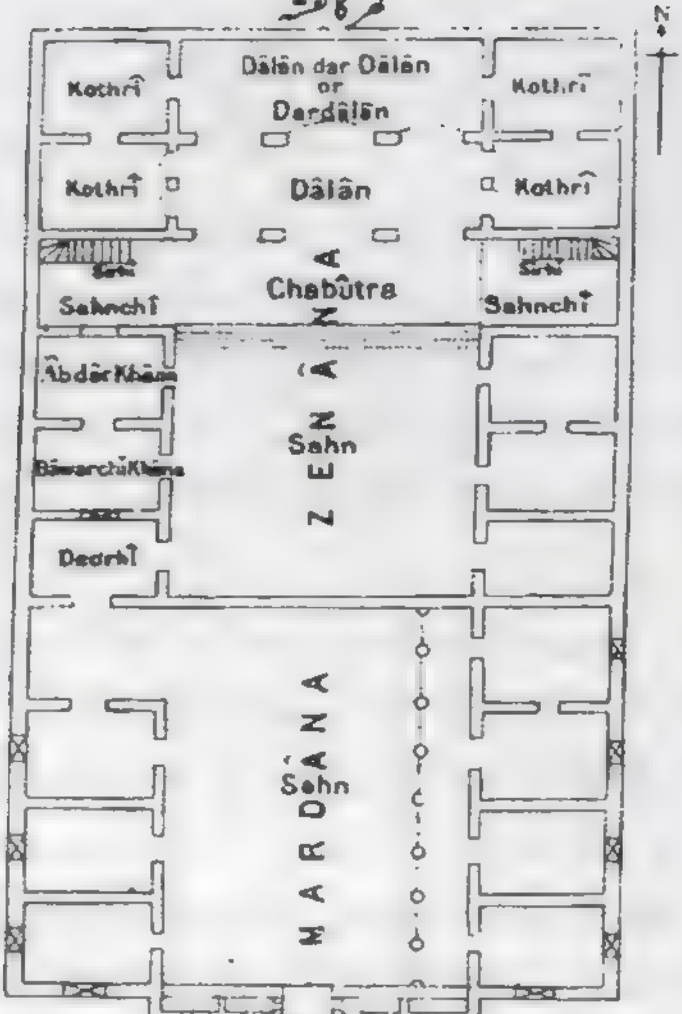
(5) دہلی میں تقریر 1903، نذیر احمد۔ لکچروں کا مجموعہ جلد دوم، صفحہ 417

ناقابل برداشت حدوں تک پہنچ جاتی تھی۔ ان حالات سے انھیں صرف ایک فولادی عزم ہی نکال سکتا تھا۔ اسے اللہ کی دین ہی کہیے کہ جنوری 1845ء میں اتفاقاً ان کی ملاقات مفتی صدرالدین سے ہوئی، جس نے انھیں دلّی کالج پہنچادیا۔ ادبار کے بادل جلدی ہی چھٹنے لگے۔ اُنھوں نے اپنے آپ کو دل و جان اور انتہائی توانائی کے ساتھ پڑھائی میں لگادیا اور ساتھی طالب علموں پر اپنی ذہانت کی گہرائی اور وسعت کا سکہ بٹھادیا۔

ایک طالب علم کی حیثیت سے نذیر احمد کو اختیار و اقتدار کے معاملات میں ہندو مسلمان اشراف کے درمیان کے تلخ حقائق کا کوئی تصور نہیں تھا اور حقیقت تو یہ ہے کہ اُنھوں نے اپنے استاد کی سوچ میں اس متفقہ خیال کا پرتو دیکھا کہ مذہبی عناد دہلی کے ماحول کی مرکزی خصوصیت نہیں تھا اور یہ کہ حکومت کی غیر جانب دار مذہبی پالیسی نے دونوں فرقوں کو اپنی مذہبی شناخت کو کھوئے بغیر باہم مل جل کر رہنے کا موقع دے رکھا تھا۔ اپنی بالغ زندگی میں اُنھوں نے اس بات کو تو مانا کہ مقابلے، عدم اعتمادی اور تشدد نے ایسے رابطوں اور ایسے تعلقات میں تناؤ پیدا کیا، مگر پھر بھی اُنھوں نے خیال ظاہر کیا کہ صدیوں کی بقائے باہم اب بھی اعتماد بحال کرنے، نئے رشتے استوار کرنے اور ماضی کی غلطیوں کو صحیح کرنے کے مشترکہ جتن کی بنیاد بن سکتی ہے۔ اُنھوں نے دوسری تہذیبوں اور دوسرے مذاہب کی خوبیوں کو سمجھنا اور ان کا احترام کرنا سیکھا، اس بات پر زور دیا کہ ہندو اور مسلمان دونوں بہت سی مخصوص اقدار اور رسوم میں برابر کے شریک ہیں اور یہ کہ یہ لوگ بڑی بڑی دشواریوں کو بھی عقلی اور استدلالی طریقوں سے حل کر سکتے ہیں۔ ''نماز کا مسلمانوں کے لیے وہی درجہ ہے'' انھوں نے توبۃ النصوح'' کا تعارف کراتے ہوئے لکھا۔ ''جو درجہ پوجا پاٹ کا ہندوؤں کے لیے ہے۔' مسلمانوں کا روزہ ہندوؤں کا برت ہے اور مسلمانوں کی زکوٰۃ ہندوؤں کا دان پُن۔'' یہ کہانی اگرچہ ایک مسلمان خاندان کے گرد گھومتی ہے مگر نذیر احمد کا کہنا ہے کہ یہ خاندان ہندو بھی ہو سکتا تھا۔ (6) پھر مقدس اسلامی قانون کسی کو کافر کہنے کی اجازت نہیں دیتا۔ انھوں نے 'ابن الوقت' میں اظہار خیال کیا۔ (7) 1893 میں رویائے صادقہ' میں انھوں نے لکھا:

''آج کل مذہبی جھگڑے زوروں پر ہیں، اس کے ناگزیر اثرات ہیں، جنھیں ہر شخص دیکھ سکتا ہے۔ اس تحریر کو لکھنے کا میرا مقصد اس بات پر زور

گھر کا نقشہ



یہ نقشہ نارتھ ویسٹرن پراونسز کے قصبات میں ذرا بہتر قسم کے دیسی گھروں کی ترتیب و تنظیم کا عام خاکہ پیش کرتا ہے۔ وہاں عام طور پر ایک بالا خانہ ہوتا تھا جو زنان خانے کے ایک کنارے بڑے کمروں اور کچھ چھوٹے کمروں کے اوپر بنا ہوتا تھا۔ کبھی کبھی یہ اُن کمروں کے اوپر بھی ہوتا تھا جو احاطے میں چاروں طرف ہوا کرتے تھے، ان میں رہنے والوں کو آس پاس کے گھروں میں رہنے والے دیکھ نہیں سکتے تھے۔ ان اوپر کے کمروں میں روشنی، بغیر شیشہ لگی ہوئی کھڑکیوں سے آتی تھی۔ ان کھڑکیوں میں لکڑی یا پتھر کی جالیاں لگی ہوئی ہوتی تھیں۔ ان کمروں تک پہنچنے کے لیے نیچے کے آنگنوں سے سیڑھیاں ہوتی تھیں، منڈیروں والی ایک کھلی چھت ہوتی تھی۔

ان گھروں کی بڑی خرابی یہ تھی کہ ان میں گندے پانی کے نکاس اور تازہ ہوا کے آنے جانے کا انتظام نہیں ہوتا تھا۔ سورج کی روشنی نہ آنے کی وجہ سے کمروں میں ٹھنڈک ضرور مل جاتی تھی۔ سردیوں اور برسات کے موسم کو چھوڑ کر گھر والے عموماً کھلی چھتوں، چبوتروں یا پھر کھلے آنگنوں میں سوتے تھے۔

آنگنوں میں کنواں ہوتا تھا۔ کھانا دالانوں میں یا پھر چبوتروں پر شامیانے اور غمگیروں کے سائے میں ہوتا تھا۔ ان دونوں جگہوں پر فرش پر قالین یا دریاں بچھی ہوئی ہوتی تھیں اور ضرورت کے مطابق ادھر ادھر تخت پڑے رہتے تھے۔

مولوی حاجی حافظ نذیر احمد دہلوی، 'توبۃ النصوح'۔ نوٹس اور انڈکس کے ساتھ ترتیب از کیمپس (لندن 1986) صفحہ 321۔

دینا ہے کہ مسلمان جہاد نہیں اجتہاد کرتے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ وہ نہ رہیں مگر
دوسروں کو امن وچین سے رہنے دیں۔(8)

اس محترم اور قابل قدر خیال میں مزید اضافہ کرتے ہوئے انھوں نے ہر جگہ مفاہمت اور مصالحت کی ستائش کرتے ہوئے مناظروں کو جو عموماً مجادلوں میں تبدیل ہو جاتے ہیں، ناپسند کیا۔(9) نیک نیت لوگوں کے مابین مباحثے کے استدلال سے طے ہو جانے پر ان کا ایمان تھا اور یہ ان کی فطرت بھی تھی اور تجربہ بھی۔ انھیں یہ مفروضہ بھی پسند نہیں تھا کہ تفریق و امتیاز میں مقابلہ اور تکرار مضمر ہے، اس سلسلے میں انھوں نے بین فرقہ بقائے باہم کے موجودہ رویوں کا اعادہ کیا۔ کلونیل ماضی سے قبل کی مثالیں پیش کیں۔(10)

تقریباً آٹھ برس جو بجنور کے اس لڑکے نے دلی کالج میں گزارے اُن میں اس نے اپنے استادوں سے علم کا اکتساب کیا اور روشن خیالی حاصل کی۔ ان استادوں میں ماہر ریاضی رام چندر تھے، عربی کے استاد اور جید عالم مملوک علی ''محاورات ہند'' کے مرتب سبحان بخش جیسے لوگ تھے۔ سبحان بخش کے بھائی علی احمد (انتقال 1900) اور ذکاء اللہ ان کے ہم جماعت تھے۔ ذکاء اللہ آنے والے دنوں میں جن کے مقدر کی نذیر احمد کے مقدر سے آمیزش ہونا تھی۔ محمد حسین آزاد جن کے دل میں نذیر احمد کے لیے نہ صرف شدید احترام بلکہ محبت اور ایک استعجابی کیفیت پیدا ہو گئی تھی اور جو دونوں کے لیے اور ان کی زبان کے لیے بڑی مفید ثابت ہوئی۔ پھر پیارے لال آشوب مولوی ضیاء الدین خاں (1909-1815) جو بعد کو عربی کے پروفیسر ہوئے، کریم بخش اور پنڈت من پھول جیسے لوگوں نے اپنے اپنے پیشوں میں انتہائی بلندیوں کو چھوا، شہادت علی جنھوں نے ریاست اندور میں نام کمایا۔(11) مکند لال اولین ڈاکٹروں میں سے تھے اور منظور احمد نے درالعلوم دیوبند میں موقر حیثیت پائی۔(12) سب سے اہم بات یہ ہے کہ ان لوگوں کی معیت میں ان کی عربی کی تعلیم نے جس کی اپنی ایک اسلامی امتیازی حیثیت بن گئی تھی، تحقیق کی نئی نئی راہیں واکیں۔ اسی لیے اپنے بیٹے کو عربی سیکھنے کی تلقین کرتے ہوئے کہ ہر مسلمان کو قرآن حکیم کی زبان جاننا چاہیے (13) وہ اس کی طرف سے بے توجہی پر اپنے تاسف کا اظہار کرتے ہیں اور مولویوں کی سرزنش کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ ''اب تم کیا پڑھ سکتے ہو؟ لیکن خدارا بتاؤ کہ تم اپنی اس

نسل کو کیوں تباہ کر رہے ہو؟ (14) بہر حال دوسری کئی جگہوں پر انھوں نے عربی پڑھنے کو زیادہ اہمیت نہیں دی۔

سائنس کی اس دنیا کی بازگشت کالج کے گلیاروں میں گونجتی رہی اور نذیر احمد کو وہاں کی اسی کیفیت نے جیسے جھنجھوڑ دیا، اچانک ان عقیدوں کی بنیادیں ہل گئیں اور ان کی مذہبی کائنات میں سائنسی اور فلسفیانہ بحث مباحثوں، موروثی علم اور موجود متون کی ناقدانہ تفتیش کی وجہ سے انقباض اور تنگی کی سی کیفیت پیدا ہوگئی۔(15) ''افسوس ہے'' انھوں نے کہا ''ہمارے علماء سائنس یا نئے علم سے ناواقف تھے۔''(16) نذیر احمد کے خوش امید اور توانا عالمی نقطہ نظر کی، وہ جس قدر ظاہر ہوا، تشکیل میں ان کے تجربے کا کتنا دخل ہے۔ طے کرنا کوئی آسان کام نہیں ہے، مگر یہ ضرور ہے کہ اس نے ان کے اپنے والد سے ورثے میں ملے ہوئے علم اور اورنگ آبادی مسجد میں اپنے استادوں سے حاصل کیے ہوئے علم پر سوالات اٹھانے میں ان کی ہمت افزائی یقیناً کی۔ انھوں نے بعد کو کہا تھا کہ علم وآگہی ایک درخت ہے جو سرسبز ہوتا ہے، پھل لاتا ہے اور اس کی شاخیں اطراف میں پھیلتی ہیں۔(17)

دہریہ ہونے یا لامذہبی لوگوں کی صفوں میں شامل ہونے سے بال بال بچنے کے بعد (18) کے برسوں میں انھوں نے عقلی اور استدلالی سلیقہ مندی کو سرفراز کیا اور سائنس کی تعریف کے پل باندھے، اس کی زیادہ وجہ تھی اسلامی نصاب میں میڈیسین، علم ہیئت اور علم نجوم سے اس کا قریبی تعلق۔(19) مولوی کا استعارہ بار بار استعمال کر کے انھوں نے جہل و بے خبری کی قوتوں پر فتح کا اظہار کیا۔'ایامیٰ' میں انھوں نے ان لوگوں کے نمائشی اور طفیلی طور طریقوں کی مذمت کی ''اگر تم ان کی حیثیت پر غور کرو'' انھوں نے کسی دوسری جگہ بیان کیا ''تو تم دیکھو گے کہ مولویوں سے تم دو سبق سیکھ سکتے ہو، پہلا ریاکاری کا اور دوسرا کاہلی کا۔ ایک فرقہ جس کے لیڈر اور مشیران لوگوں جیسے ہوں تو وہ خوش حال کیوں کر ہو سکتا ہے؟''20

دلی کالج کے بعد نذیر احمد نے پنجاب کے ضلع گجرات میں کنجاہ (Kunjah) کے مقام پر پڑھایا (1854-7) یہ کام ان کو ڈپٹی کمشنر رچرڈ ٹمپل (1826-1902) (21) کی وساطت سے ملا تھا۔(22) یہ بڑی سخت نوکری تھی اور ماحول بھی کچھ بہت سازگار نہیں تھا۔ دہلی اور کنجاہ کے چھوٹے سے قصبے کی ثقافتی اور سیاسی دنیائیں ایک دوسرے سے بالکل مختلف تھیں۔ اول الذکر

جاندار ثقافت اور دانش وری کا ایک مرکز تھا، موخر الذکر کی نہ تو کوئی تاریخ تھی اور نہ ہی ثقافتی توانائی کی کوئی علامت۔ کنجاہ میں مدرسہ قائم کرنا اور وہاں پڑھانا کوئی بہت اطمینان بخش اور تسکین دینے والا تجربہ ثابت نہیں ہوا۔ ایک ایسے شخص نے جو ایک دیہی ماحول میں بے اطمینانی سے رہا اور جس نے اپنے بھائی کے انتقال کے بعد بجنور جانا چھوڑ دیا۔(23) بتایا کہ کنجاہ نے کس طرح ان کی تخلیقی صلاحیتوں کا گلا گھونٹ دیا۔ وہاں کے چھ مہینے کے قیام کے بعد ہزاروں اشعار کے بجائے محض دس بیس شعر ہی یاد رہ گئے۔

نہ بھاگا جائے ہے مجھ سے نہ ٹھہرا جائے ہے مجھ سے

دوسری جگہ کام نذیر احمد کو دل چسپ اور جاذب توجہ لگا۔ پھر یہاں ان کو پڑھنے کے لیے وقت بھی ملتا تھا اور سیکھنے کے لیے بھی یہاں بہت کچھ تھا اور دینے کے بھی بہت کچھ تھا۔ اسی لیے ان کی بعد کی نوکریاں، خصوصاً جالون میں حیرت انگیز طور پر بار آور ثابت ہوئیں۔ یہاں ان کو تجارت اور کاروبار میں لگائی ہوئی رقموں پر نفع بھی زیادہ حاصل ہوا۔(24) اس دوران سب سے زیادہ منفعت بخش 1877 سے 1880 تک حیدر آباد میں ملازمت تھی۔ یہاں یہ کام ان کو حیدر آباد کے وزیر اعظم نواب سالار جنگ بہادر (89-1862) کی سفارش پر ملا تھا۔ نواب صاحب نے 'Hevens' کے ترجمے 'سماوات' کو پڑھنے کے بعد ان کو وہاں بلایا تھا۔ بہر حال اس شاہی ریاست میں جو ادبی کام انھوں نے کیا وہ نہ تو کمیت میں بہت تھا اور نہ ہی کیفیت کے اعتبار سے معتد بہ تھا۔ اس کے علاوہ اپنے سرپرست محسن الملک اور دوسرے کچھ ان لوگوں کے ساتھ بھی ان کے تعلقات خراب ہوئے جو درباری ریشہ دوانیوں میں ملوث تھے۔ اپنے آقاؤں سے ان کے کشیدہ تعلقات، ماتحت عملے سے ان کے روابط پر بھی اثر انداز ہوئے۔ چنانچہ وہ تدریس و تحقیق اور تحریر کے کاموں میں ازسرِ نو لگنے کے لیے دہلی واپس آ گئے۔ یہ ایک مغموم اور اداس انجام تھا۔ تحقیقی ادیب کو زندگی کے علم کی ضرورت تھی، دوستیوں کی احتیاج تھی اور تفاعل اور تخیل کی ضرورت تھی، ان میں سے کسی عنصر کی کمی ہوتی تو ان کا دم گھٹ جاتا۔

سبک دوشی کی زندگی گزارنے کے لیے جب وہ دہلی آئے اس وقت شہر 1857 کے ہنگاموں کی زک سے جانبر ہو چکا تھا۔ ان کی شہرت ان کی آمد سے قبل ہی یہاں پہنچ چکی تھی۔ حقیقت تو یہ ہے کہ محبت اور تحسین انھیں ساری عمر ملی۔ ہندو کالج کے طالب علموں کا ایک گروپ ان سے گھر پر پڑھتا

تھا، ان لوگوں نے نذیر احمد کو جاذب توجہ شخصیت والا ایک تیکھے ذہن کا اور ایک پروقار فرد پایا۔ ان کی تدریس نے فرحت اللہ بیگ اور غلام یزدانی میں جنھوں نے عربی ادب کا مطالعہ کیا تھا، اردو ادب کی ایک نئی روح پھونک دی۔ اول الذکر نے اگر اپنی ملاقاتوں کا ذکر بڑے حسین انداز سے کیا تو موخر الذکر نے آثار قدیمہ کے ماہر اور دکن کے ایک ممتاز مورخ کی حیثیت سے امتیاز حاصل کیا۔ نذیر احمد نے یزدانی کے ایک ہوشیار ادیب، بہترین استاد اور ایک معتبر عالم ہونے کی تصدیق کی۔(25)

تقریباً چار دہائیوں تک نذیر احمد کا کیریئر غیر معمولی رہا تھا، جس نے تمام امکانی اتار چڑھاؤ دیکھے تھے، وہ اپنے بیٹے سے کہا کرتے تھے، ''میری جدوجہد اور میری کوششوں کے بارے میں اپنی ماں سے پوچھو، اب یہ تم پر ہے کہ اگر پدر نہ تواند پسر تمام کند۔'' (26) ایک لحاظ سے وہ خوبیاں جنھوں نے نذیر احمد کو ایک عظیم ادیب بنایا وہ ان کی ذاتی زندگی میں بھی کارفرما ہیں۔ وہ کام کے معاملے میں تفصیلی اور مکمل تھے، اور اتفاقات کا سہارا نہیں لیتے تھے، اپنی نجی اور پیشہ ورانہ زندگی میں اپنے مضمون کے مطالعے میں محتاط اور انتہائی باریک بیں تھے۔، جزئیات پر ان کی نظر رہتی تھی اور وہ اپنے بیٹے سے بھی بہت کچھ چاہتے تھے، وہ اس سے توقع رکھتے تھے کہ جو کام بھی اس کے ہاتھ میں ہو، وہ یکسوئی کے ساتھ اس کے بارے میں غور وخوض کرے گا۔ وہ اپنے تجربات کی روشنی میں اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ اعلیٰ نسبی سے جڑی ہوئی خوبیاں کچھ بہت اہمیت کی حامل نہیں ہوتیں۔ ''میاں میں ایک خود ساختہ آدمی ہوں'' وہ بڑے فخر کے ساتھ کہتے ''اگر تم کسی لفٹنٹ گورنر کے بیٹے ہو تو تمھیں کم از کم ڈپٹی کمشنر تو بننا چاہیے۔ لیکن دس روپے ماہانہ تنخواہ پانے والے ایک معمولی کلرک کی طرح کام کرتے ہوئے یہ دعویٰ کرنا کہ تمھارے باپ لفٹنٹ گورنر تھے۔'' ایسے دعوے پر کیا تمھیں شرمندہ نہیں ہونا چاہیے؟ (27) اپنی مدد آپ کرنا اور خود اعتمادی ان کے نزدیک سب سے زیادہ اہم چیز تھی، '' آدمی اس روپے کی قیمت جانتا ہے جو اس نے اپنی قوت بازو اور اپنا پسینہ بہا کر حاصل کیا ہے۔ اس کے برعکس وہ دولت جو بغیر ہاتھ پاؤں ہلائے کسی مفت تحفے کی طرح آتی ہے تو اس پر تو یہ کہاوت صادق آتی ہے، دولت بغیر محنت کے اور دل بغیر دردمندی کے۔'' (28)

نتائج اظہر من الشمس تھے۔ نذیر احمد کی کتابوں نے اسکولوں اور کالجوں کے کتب خانوں میں اور پڑھے لکھے انگریز اور تعلیم یافتہ ہندوستانی گھروں میں جگہ پائی۔ (29) جس چیز نے انھیں عظیم

ادیب بنایا وہ یہ نہیں تھی کہ انھوں نے بات کہنے کے کوئی نئے انداز وضع کیے اور ناول نگاری کی نئی راہیں نکالیں، انھوں نے اپنے پیچھے اس سے کچھ زیادہ ہی چھوڑا، نذیر احمد نے ایسے موضوعات سے متعارف کرایا جن کی طرف پہلے کبھی کسی نے توجہ بھی نہیں کی تھی۔ اگر چہ بعض لحاظ سے ان کی کہانیاں اپنے آپ میں کچھ بہت تخئیلی نہیں تھیں مگر انھوں نے انھیں دوسروں تک پہنچانے کے لیے اختراعی طریقے ضرور استعمال کیے۔ انھوں نے دہلی کے مروجہ محاورے کو اپنے اہم عقائد کی ترسیل ہی کے لیے استعمال نہیں کیا بلکہ اپنے افکار کو ایک خوبصورت اور اکثر ڈرامائی انداز میں' پیش کرنے کے لیے بھی استعمال کیا۔(30) اپنے کرداروں کے خیالات واحساسات اپنے قاری تک پہنچانے اور اپنی کہانی کے ماحول کو اس کے مناظر اور اس کی آوازوں تک کو پیش کردینے کی ان میں ایک وجدانی صلاحیت تھی، اسی لیے دانش وری کی بلند و بالا مسندوں پر بیٹھ کر بولنے والے ادیبوں کی تخلیقات کے مقابلے میں نذیر احمد کے ناول زیادہ پڑھے گئے اور اپنی اثر انگیزی میں خود ان کی زندگی میں اوج کمال پر پہنچ گئے، ان کو یہ زبردست کامیابی اس لیے بھی ملی کہ وہ اپنے پڑھنے والوں کی روزانہ زندگی اور عام تجربات کو پیش کرتے تھے اور ان کے اندیشوں اور ان کی تشویشات ان کی آرزوؤں اور ان کی تمناؤں کی حقیقت پسندانہ عکاسی کرتے تھے۔ ان کے ناولوں کو جو چیز آج بھی قابل مطالعہ بناتی ہے وہ صرف ستھری زبان اور واضح بیانیہ نہیں بلکہ مصائب سے پُر زمانے کا ماحول اور حل سے محروم وہ تنازعات بھی ہیں جنھیں ان لوگوں نے بڑی وفاداری کے ساتھ محفوظ رکھا۔ ہم کسی فن کار کے بارے میں فیصلے اس بنیاد پر نہیں صادر کرسکتے کہ اس نے کیا نہیں کیا۔ ہم تو اس کے بارے میں رائے صرف اس بنیاد پر بنا سکتے ہیں کہ اس نے جو حاصل کرنا چاہا تھا اسے کتنا اور کیسے حاصل کیا۔ اور نذیر احمد نے جو کرنا چاہا وہ بہت اچھا کیا۔(31)

'شاہکار' واحد تنہا اور لمحاتی کارنامے نہیں ہوتے، ورجینا وولف (1882-1941) نے اپنے ناول آف وَنس اون (A Room of One's Own) میں اس بات پر اصرار کیا'' ناول، بے شمار برسوں پر محیط مشترکہ سوچ، عوام کی سوچ کا ثمر ہوتے ہیں، اس ایک آواز کے پیچھے ایک انبوہ ایک جم غفیر کے اجتماعی تجربات ہوتے ہیں۔''(32)

نذیر احمد کی تخلیقات پر ناقدوں کے ردعمل کچھ اس طرح تھے۔ ان ناولوں کے توانا اظہار شستہ و معصوم انداز اور مناسب اور بامعنی محاوروں نے ولیم میور کو 'توبۃ النصوح' کے لیے انعام کی سفارش

کرنے پر اکسایا، ولیم میور کو سب سے زیادہ جس بات نے متاثر کیا وہ تھی ہندی، فارسی اور عربی کے الفاظ کی آمیزش اور ضرب الامثال فقروں اور شاعرانہ تشبیہوں کا استعمال خصوصاً ایسے فقروں کا استعمال جو گھریلو زندگیوں میں جانے پہچانے اور انتہائی مانوس تھے۔ (34) مترجم کیمپسن نے اصل متن کے اس پہلو پر توجہ دلائی کہ یہ دہلی میں بولی جانے والی ہندستانی دیسی زبانوں کے ابھی تک شائع ہونے اور بڑے پیمانے پر استعمال ہونے والے متون کا بہترین نمونہ ہے۔ (35)

لوگوں نے نذیر احمد کے تبحر علمی کا تمام دوسری چیزوں کے مقابلے میں زیادہ احترام کیا اور عموماً اسی کے ساتھ ساتھ انھوں نے ان کی شائستگی اور اعتدال تواضع اور فیض رسانی کی روایتی خوبیوں کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا۔ اکثر لوگوں کے لیے وہ کسی قدر کھڑے اور خشک تھے اور لیے دیے لگتے تھے مگر جو لوگ انھیں جانتے تھے انھیں ان کی گرم جوشی، ان کی محبت، ان کی خوش مزاجی اور ان کی مہربان فطرت اچھی طرح یاد تھی، طبیعتاً وہ الگ تھلگ اور بیگانہ منش تھے اور جن لوگوں سے واقف نہ ہوں ان سے دوستانہ سطح پر ملنا ان کے لیے دشوار تھا۔ موخر الذکر لوگوں میں سے کچھ کے لیے وہ شفیق و مہربان ہوتے تھے اور بعض لوگوں کے نزدیک غیر روادار۔ نوجوانوں سے ملنے میں انھیں وقت اور کوشش کسی چیز کا خیال نہیں رہتا تھا۔ وہ اپنے خاندان والوں سے اپنے حقیقی دوستوں، جن میں سید احمد اور ذکاء اللہ بھی شامل تھے۔ بے پناہ محبت کرتے تھے۔ ان لوگوں نے بھی ان سے جو محبت کی وہ بھی مثالی ہے ان کی اس باہمی محبت پر زمانے کی گرد نہیں پڑی اور یہ کبھی دھندلی نہیں ہوئی۔

ان کی آراء اور ان کے خیالات نے بہت سی خاتون لکھنے والون میں حوصلہ پیدا کیا اور کچھ ممتاز عوامی شخصیتوں کو لاہور میں متاثر کیا۔ (36) بیٹے بشیر الدین احمد (37) بھانجے، بھتیجے راشد الخیری، جنھوں نے نذیر احمد کے طرز نگارش کی نقل کی اور لڑکیوں اور عورتوں کے لیے بہت سا قابل مطالعہ ادب تخلیق کیا۔ (38) اور علی گڑھ کے شیخ عبداللہ۔ راشد الخیری کے جاری کیے ہوئے اور ان کے ہونہار بیٹے رازق الخیری کے چلائے ہوئے رسالے ''عصمت'' کی ستائیسویں سالگرہ کے موقع پر رسالے میں 113 خاتون لکھنے والیوں کے ناموں کی فہرست شائع کی گئی تھی۔ بیگم محمد علی سے لے کر شیخ عبداللہ تک ان تمام لوگوں نے جو مسلم خواتین کی آزادی کے خواہاں تھے اور اس سلسلے میں مختلف کاموں کے لیے اپنے آپ کو وقف کر رکھا تھا سب ہی نے خیری کی وفات پر رنج و غم کا اظہار کیا۔ (40) انھوں نے اپنے استاد سے مقابلے یا اپنی فنکارانہ حیثیت پر اصرار کی کوشش نہیں کی، اس کے بجائے تقریباً ان الفاظ میں جن میں نذیر احمد کے خطوط اور ان کی کہانیوں کی گونج تھی ایک ایسی تصویر بنائی جو ایک ایسے غیر معمولی انسان سے ملتی جلتی ہو سکتی تھی جس نے کلاسیکل لٹریچر کی ایک پوری لائبریری تخلیق کر دی ہو۔ چودھری نعیم 1943 سے 1945 تک کے اپنی طالب علمی

کے زمانے میں امتحان کی تیاری کے لیے 'توبۃ النصوح' پڑھنے کو یاد کرتے ہیں۔ (41) توبۃ النصوح' ایک ایسا ناول تھا جو آنے والی اردو پڑھنے والی نسلوں کی رسمی تعلیم کا ایک لازمی حصہ تھا۔

1903 میں ہندوستان میں کمانڈران چیف ایچ ایچ کچنر (9-1902) نے نذیر احمد کو اجمیری گیٹ میں اپنے لیکچر میں شریک ہونے کا اعزاز بخشا۔ حکومت نے ان کی جیسی ذہانت اور ان کی جیسی تخلیقی صلاحیتوں والے شخص کے لیے موزوں انعامات سے انھیں نوازا۔ 'مراۃ العروس' کے دو ہزار کے ایک اڈیشن کی طباعت کرا کے اسے درسی کتاب کی حیثیت دی گئی۔ 'توبۃ النصوح' کو ایک ہزار روپوں کا انعام ملا۔ اور سول سروس کے امتحان کے لیے اسے ضروری مطالعے میں شامل کیا گیا۔ منطق کے موضوع پر ایک کتاب 'مبادی الحکمت' کو بھی انعام ملا اور اسے کلکتہ یونی ورسٹی میں درسی کتابوں میں شامل کیا گیا۔ (42) نذیر احمد کو اعزازات اور بھی ملے۔ 22 جون 1897 کو انھیں شمس العلماء کا خطاب ملا۔ 28 دسمبر 1910 کو انھیں پنجاب یونی ورسٹی نے ایل ایل ڈی کی ڈگری دی۔ 3/اپریل 1912 کو یونی ورسٹی آف اڈنبرا نے انھیں ڈاکٹریٹ کی ڈگری سے نوازا۔ یہ اعزازات قابل تسکین بھی تھے، باعث مسرت بھی تھے اور تعداد اور تنوع کے اعتبار سے گراں قدر بھی اور ان کی تصنیفات کا معقول اجر بھی۔ نذیر احمد کو ایسا محسوس ہوا ہوگا کہ جیسے وہ مقدر کے شانہ بشانہ چل رہے ہیں۔ اور ان کا سارا ماضی جیسے ان ہی دنوں کی تیاری تھا۔

پیش کش کے انداز

بہ ہر چہ در نگری جز بجنس مائل نیست
عیار بے کسی من شرافت نسبی است

طور طریقوں میں حلیم نرم مزاج، خوش خلق اور شائستہ نذیر احمد مباحثوں میں رعب دار اور ناقابلِ تسخیر تھے۔ زبان، ادب، مذہب اور سیاست کے رسیا ہونے کے ساتھ برطانوی ایمپائر کی خوشحالی اور دوام کے خواہاں۔ ''انھوں نے اپنے پڑھنے والوں میں انسانی تجربے کی بے پناہ تغیر پذیری کا شعور بیدار کرنا اور انھیں استدلال، غیر جانب داری اور واضح سوچ کا احترام کرنا سکھانا چاہا۔ وہ چاہتے تھے کہ یہ لوگ اپنے ثقافتی ورثے سے جو ایک بھرپور اور پھلتی پھولتی زندگی کے لیے نہایت سازگار ہے فائدہ اٹھائیں۔ اسی لیے ان کے بہت سے ناول سیدھی سادی نثر اور اپنے وقیع و گراں قدر پیغام کے ساتھ ساتھ تنبیہہ کا سہارا لیتے ہیں اور اخلاقی و سماجی سبق دینے کے لیے ہر واقعے کو استعمال کرتے ہیں۔ وہ اکثر طویل طویل اور تھکا دینے والے وعظوں کے سامنے سپر ڈال دیتے ہیں، ان کے استعمال

کیے ہوئے بہت سے اشعار تبدیلیوں کی طرف مسلمانوں کی بے حسی اور بے توجہی کی جانب اشارہ کرتے ہیں اوران دشواریوں سے آگاہ کرتے ہیں جوانھیں بیدار کرنے میں درپیش ہیں۔

اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ وہ آخر کیوں اپنی بہت سی کتابوں کا تانا بانا ایک ایسے اخلاقی نظام' جیسا کہ 'رویائے صادقہ' میں خواب کے بیان میں ہے' کی تشکیل کے گرد بنتے ہیں جو اسلامی اصولوں اورنئی دنیا کے چیلنجوں کے مطابق ہوجائے۔ ''یہ نئے اسلام کی آواز تھی۔'' دہلی کے اپنے قیام کے دوران یہ آوازیں اینڈریوز کے کانوں میں پڑیں۔ اس (نئے) اسلام کے ترجمان نذیر احمد اکیلے نہیں تھے، وہ مستند ترجمانوں میں سے ایک تھے۔

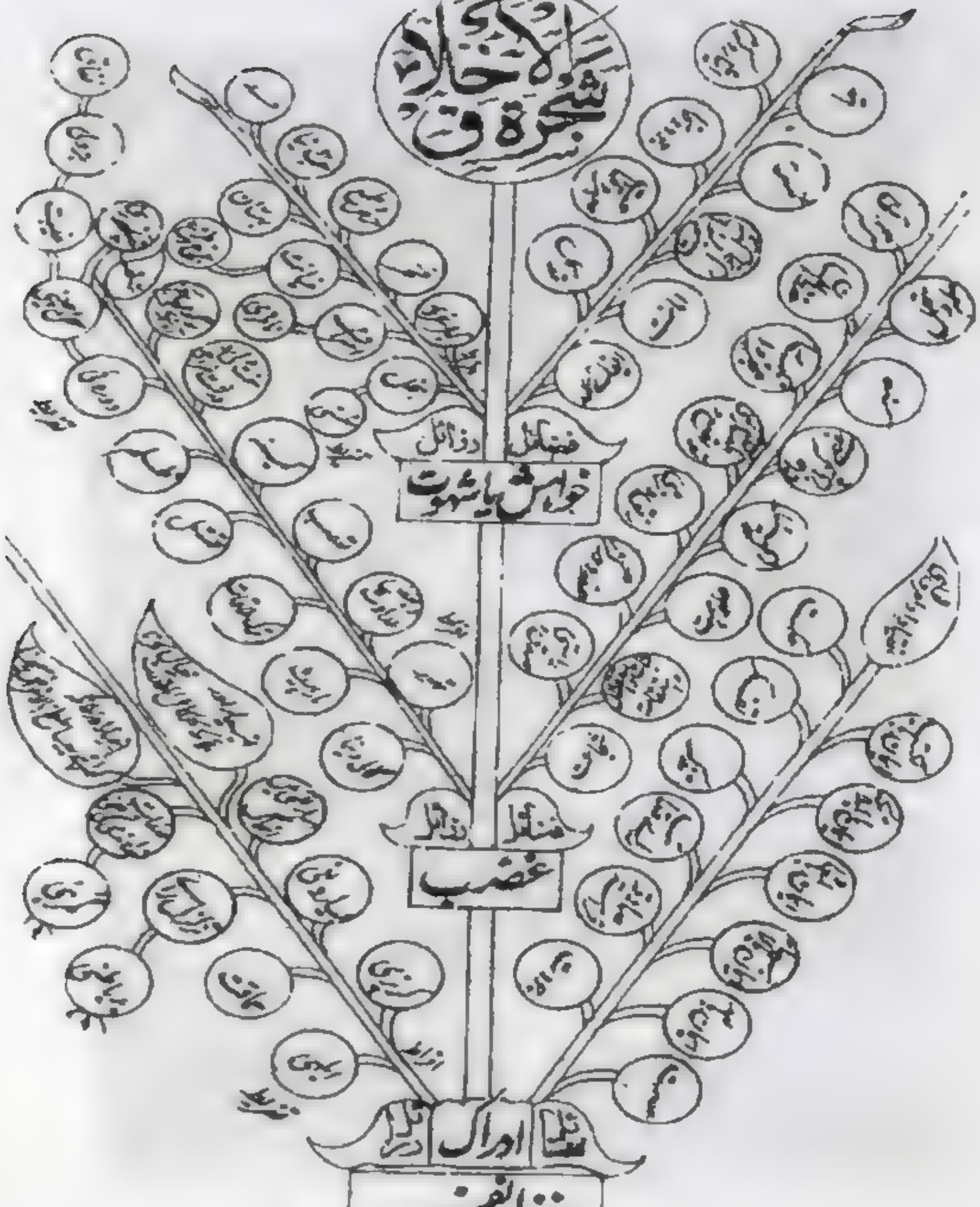
تمام شہادتیں اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ نذیر احمد کو لکھنے کی تحریک طریقۂ تعلیم کی کوتاہیوں کو بے نقاب کرنے کی خواہش اور مروجہ (درسی) کتابوں کی جگہ اپنی کتابیں لگوانے کے خیال سے ملی۔ (43) انھوں نے خود اپنے بچوں اور ساتھ ہی دوسروں کے لیے لکھا' اپنی لفظی تصویروں کو انھوں نے گہرائی، سمجھداری اور تفصیل کے ساتھ بنایا۔ اپنے پڑھنے والے کو روایتی انداز سے نجات دلا کر اسے امید اور سعی کی نئی راہوں پر لگانے کے لیے، اپنی تحریروں میں عامی اسٹائل استعمال کیا۔ 'مراۃ العروس' نے جو 1869 میں شائع ہوئی اور جس سے نذیر احمد نے ادیبوں کی صف اوّل میں اپنی آمد کا اعلان کیا۔ اس نے انھیں اپنے عہد کا ممتاز ادیب بنادیا۔ اگر چہ ان کا یہی ایک ناول انھیں زندہ جاوید بنانے کیلیے کافی تھا مگر ان کے ناول 'بنات النعش' نے جس پرخاندانی اورسماجی خاکوں کے مشہور اور مستند سلسلے کی چھاپ ہے، ان کے ایک یکتا و بے مثال ادبی مظہر ہونے کی تصدیق کردی۔

1861 میں نذیر احمد نے ولیم میور کی فرمائش پر انڈین پینل کوڈ (تعزیرات ہند) اور لاء آف ایویڈنس (قانون شہادت) کا ترجمہ کیا۔ دو سال بعد کانپور میں ریونیو سروس میں ڈپٹی کلکٹر کی حیثیت سے ان کا تقرر ہوا (ان کے نام کے ساتھ 'ڈپٹی' کا لفظ اسی وقت سے شامل ہوا)۔ کانپور سے وہ جالون گئے۔ یہاں دوران ملازمت انھوں نے اردو کے طالب علموں کے فائدے کے لیے 'رسم الخط' سے متعلق ایک کتابچہ اور فارسی قواعد کے بارے میں اٹھائیس صفحے کا ایک رسالہ 'صرف صغیر' لکھا۔ 1863ء میں ستّر (77) کہانیوں کا ایک مجموعہ 'منتخب الحکایات' شائع کیا۔ یہ کہانیاں انھوں نے اعظم گڑھ میں رہنے والی اپنی سب سے چھوٹی بیٹی کے لیے لکھی تھیں، Haven کا ترجمہ کیا، سرسید اور ذکا اللہ اور کچھ دوسرے لوگوں نے اسے دیکھا۔ کتاب پر انھیں چار سو روپیوں کا انعام دیا گیا۔

'چند پند' (2-1871) نذیر احمد کی ایک اور کتاب جس نے 'مراۃ العروس' کی 'دریافت' کرائی، اس کا ذکر بھی کم ہوا اور اس کے تجزیے وغیرہ کی طرف بھی کوئی توجہ نہیں ہوئی۔ یہ کتاب اس شریف کلچر کی عکاسی کرتی ہے جو ایک انتہائی ناسازگار بلکہ معاند دنیا میں بڑی تیزی کے ساتھ معدوم ہو رہا تھا۔ دہلی اشرافیہ کے پیچیدہ وجودی خدشات سے دور رہتے ہوئے نذیر احمد، مذاہب اور تہذیب کی اخلاقی کائنات سے معاملہ کرنے اور اسے وسعت دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ سیدھی سادی زبان میں لکھے ہوئے ایک سلسلۂ مضامین میں وہ اچھے طور طریقوں، عقل سلیم، غصہ، حرص، غرور (وہ چاہے دولت کا ہو چاہے حسن کا) 'بزدلی' بے شرمی و بے حیائی اور حسد کا ذکر کرتے ہیں اور ساتھ ہی ان پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔ اس میں حضرت نوح سے لے کر حضرت محمد تک نبیوں کی زندگیوں کے خاکے اور ان کے بعد ایک چھوٹا سا مضمون مذہب کے بارے میں ہے، اس مضمون کے آخر چند صفحات، نذیر احمد مذہبی اور اخلاقی اصولوں کی تعلیم دینے کی ضرورت جتانے کے لیے وقف کرتے ہیں کیوں کہ ان کے سامنے ایک اہم مقصد ان لوگوں کی تعلیم و تربیت رہا تھا۔ اثر و رسوخ اور اختیار کے منصب جن کا مقصد تھے۔ ایک عملی آدمی کے لیے یہ سب تخئیلی لگ سکتا ہے مگر یہ مذہبی فرقوں اور کمیونٹیز کے درمیان کشمکش سے محفوظ رہنے کے لیے سوچے سمجھے افکار تھے۔

مسلمان شریعت کو، دنیا کو منظم کرنے اور آدمی کے مذہب کو بامعنی بنانے کا ایک اہم ذریعہ سمجھتے ہیں اور اس کی تاریخ، اس کی اساس و ابتدا بلکہ اس کا مستقبل تصور کرتے ہیں۔ کتاب 'الحقوق والفرائض' بھی یہی کرتی ہے۔ (44) اپنی اساس کے لحاظ سے الوہی، اپنے متن اور موضوع میں انسانی، شریعت کا مقصد انسان کی فلاح و بہبود کے سوائے کچھ اور نہیں ہے، کیونکہ اللہ ایسا کچھ کرے گا ہی نہیں جس میں عقل کی کارفرمائی نہ ہو، رحمت و شفقت نہ ہو ان کا اصل منبع و ماخذ ذات الٰہی ہے۔ نظری طور پر، جیسا کہ خاورشناس مصنفین ہمیں بار بار یاد دلاتے ہیں کہ سماجی اخلاقیات، سماجی ادارے اور قوانین، اسلام میں مذہبی نظام کے عمل ہیں۔ (45) مگر عمل میں ان کی تاویل اور ان کی عملی تطبیق میں وسیع اختلافات ہیں۔ اس روشنی میں الحقوق والفرائض اسلامی قانون کا خلاصہ ہے جس کا مقصد شریعت کو معاصر زندگی سے یا معاصر زندگی کو شریعت سے ہم آہنگ کر کے امن و سکون اور تسکین روحانی کو یقینی بنانا ہے۔ (46) اس لیے نذیر احمد نسبی شجرے (جدول 4) میں حقوق، فرائض آداب اور اخلاق کی اپنی تعریف، نہایت واضح انداز میں کرتے ہیں۔ ہمارے پاس جو کچھ ہے وہ ایک خالص اخلاقی نظام ہے، لیکن اس کی اخلاقیات اتنی بلند نہیں ہے کہ عام آدمی کی پہنچ ان تک نہ ہو سکے۔

جدول 4.1 شجرۂ اخلاق



ماخذ. نذیر احمد ''الحقوق والفرائض جلد سوم (دہلی 1906) صفحہ 8



23 دسمبر 1912 کو ہارڈنگ لائبریری کے افتتاح کے موقعے پر
بائیں جانب سے دوسری کرسی پر حکیم اجمل خاں اور دائیں جانب پہلی کرسی پر (اپنی گھنی سفید داڑھی کے ساتھ) نذیر احمد تشریف فرما ہیں۔

عادتاً نذیر احمد نیکی کے اپنے معیاروں کو اپنے ہم مذہبوں پر تھوپتے نہیں ہیں بلکہ اس کے برعکس اخلاقیات کے ایک استاد کی طرح وہ بھی فرض کے اسلامی تصور اور الامر بالمعروف ونہی عن المنکر کو سامنے رکھتے ہیں۔ اسی لیے انھوں نے 'الحقوق والفرائض' کو عمل کی ایک تفصیلی راہ نما کی شکل میں لکھا اور اس میں لوگوں کی زندگیوں میں پیش آنے والے تمام حالات سے متعلق ہدایات ورہنمائی کے اصول تحریر کیے۔ سینٹ تھامس ایکوناس (1274-1225) کے مطابق، وہ مشترکہ علامت (The common weel) جو قانون کی دست رسی کی حد ہے۔ اشخاص حالات اور زمانے کے مطابق مختلف اساس رکھتی ہے۔ نذیر احمد اس بات کو بہت اچھی طرح سمجھتے تھے۔ وہ شریعت کو ترقی پسند دو وجوہ سے کہتے تھے اول، حالات میں ہونے والی ان تبدیلیوں کا نھوں نے انھیں جنم دیا، اظہار کرنے کے لیے، دوم، اپنی تطبیق میں ترمیمات کی سزاوار بنے کے لیے۔ وہ نجی اور کاروباری قرض کے لین دین میں سود لینے کا دفاع بڑے اصرار سے کرتے ہیں۔ اپنی زندگی میں کافی کمانے اور بچانے کے بعد انھوں نے دو لاکھ سے تین لاکھ روپیوں تک سود پر چلائے اور دکانداروں کو قرض دیا اور اس پر سود کی شرح اپنی شرطوں کے مطابق رکھی۔ (48)

انجمن حمایت اسلام کے جلسے میں تقریر کرتے ہوئے 'وہ دو دوسرے متعدد مسلمان وکیلوں کی طرح' آئینی قاعدوں اور اخلاقی احساسات کے مابین پائدار اور ناقابلِ تحلیل رشتوں کو سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ آئینی رشتوں کو ایک اخلاقی موڑ دینے کی کوشش کرتے ہیں خصوصاً جب یہ رشتے قرض اور تجارت (ریٹائرمنٹ کے بعد ان کا سب سے زیادہ پسندیدہ مشغلہ یہی تھا) کہ رشتوں سے متعلق ہوں۔ اس کے علاوہ وہ پڑوسیوں سے تعلقات کے بارے میں رسول کی باتوں سے تحریک حاصل کرتے ہیں 'اس کے عیوب کی پردہ پوشی کرو' اسے تکلیف پہنچانے سے بچو، اس کے ساتھ مہربانی کا سلوک کرو، اگر اسے برائی کرتے دیکھو اسے معاف کردو، اگر وہ تم سے اچھا سلوک کرے تو اس کے شکرگزار ہو' نذیر احمد نے ان پہلوؤں پر اپنی دوسری تحریروں میں بھی روشنی ڈالی ہے۔

'الحقوق والفرائض' کی تینوں جلدیں اپنے طور پر پند ونصائح سے بھری ہوئی ہیں۔ نہ صرف اپنے موضوعات کے لحاظ سے بلکہ مذہبی اور اخلاقی مسائل پر طول طویل وعظ ونصائح کی وجہ سے بھی۔ (49) مگر ایسے بہت لوگ ہیں جن کا یہ خیال نہیں ہے۔ مولانا آزاد نے 'وکیل' (امرتسر)

میں اس کتاب کی بڑی تعریف کی۔(50) یہی سرشار نے بھی کیا''انھوں (نذیر احمد) نے سلاست اور وضاحت کے اعتبار سے ایک ایسا طرز عطا کیا جو بے مثال ہے۔''وہ بہرحال عربی کے الفاظ کے استعمال کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس نے نذیر احمد کے طرز کو دشوار، مغلق اور بوجھل بنادیا۔(51) خود نذیر احمد کا اپنی کتاب کے بارے میں خیال تھا کہ''اللہ کا خصوصی کرم تھا کہ مجھے ایسی کتاب لکھنے کا خیال آیا، میں نے عربی میں دیکھا، فارسی اور اردو میں ڈھونڈا مگر مجھے اس قسم کی کوئی کتاب نظر نہیں آئی۔''(52)

پھر، اردو مکتوبات کے مجموعے ہیں۔ان میں سے ایک غالب کا ہے جو صاف ستھری، واضح اور بامحاورہ نثر تو لکھتے ہی تھے ساتھ ہی ایک مانوس، دل چسپ اور سحر انگیز طور کے بھی حامل تھے۔اپنے بیٹے کے نام نذیر احمد کے خطوط بہت مشہور نہیں ہیں مگر پھر بھی بے لطف مجموعوں کے انبار میں جو چیز نہیں دوسروں سے ممتاز کرتی ہے وہ مصنف کی محض تفصیلات و جزئیات سے دل چسپی ہی نہیں بلکہ وہ انداز بھی ہے جس سے وہ خود اپنی شخصیت پر سے پردہ اٹھاتے ہیں۔

پھر یہ بھی لگتا ہے کہ انھیں اپنے احساسات، اپنی آرزوؤں امیدوں اور پنے جذبات اور اپنی مایوسیوں کا ذکر کرنا تھا اور مسلسل کرنا تھا، اس کے لیے انھیں کسی ایسے فرد کی ضرورت تھی جس سے انھوں نے محبت کی ہو۔ایسی جذباتی بھڑاس نکالتے وقت وہ بسا اوقات ایذا رساں ہو جاتے ہیں اور کبھی خودستائی پر اتر آتے ہیں۔کبھی جراحت پذیر نظر آتے ہیں اور کبھی قطعی اور فیصلہ کن، اور پھر اچانک اپنی بدنصیبیوں کو دعوت دینے پر خود ہنس دیتے ہیں۔ان کی خود انکشافی کی یہ صلاحیت برطانوی طور طریقوں کو دو ایک جملوں میں پیش کردینے کی ان کی صلاحیت سے بڑا قریبی تعلق رکھتی ہے۔وہ لوگ جو انھیں جانتے تھے یا وہ لوگ جنھوں نے ان کے ساتھ کام کیا تھا یہ تصور نہیں کرسکتے تھے کہ وہ کبھی کوئی ایسی بات کہیں گے جس میں ٹال مٹول کا پرتو ہو۔

'موعظہ حسنہ' ایک ماخذی کتاب سے زیادہ ہے، خطوط عربی اور فارسی نثر کی روایتی شکل اور اس کے روایتی انداز سے مماثلت رکھتے ہیں اور اردو روزمرہ میں نہیں لکھے گئے ہیں مگر نذیر احمد کی اپنی قابلیت واستعداد بے پناہ دل چسپی کی چیز ہے۔مزید یہ کہ یہ نہ صرف زیرک، محنتی، حساس، عینیت پرست، تندمزاج اور کچھ کچھ خود پسند ایک غیر معمولی شخص کی اپنی بنائی ہوئی تصویر فراہم کرتی ہے بلکہ سماج کو کس طرح منضبط اور منظم کیا جانا چاہیے، کے مقصد اور اس کے ایک تصور کی نشان دہی بھی

کرتی ہے۔

ہم اگلے حصے میں ان خطوط کی طرف پھر رجوع کریں گے فی الحال آیئے ہم محمد حسین آزاد کا مندرجہ ذیل بیان دیکھیں:

''یہ ایک سن رسیدہ فاضل مصنف کے خط ہیں جس نے کاروبارِ زمانہ کو ہر حال میں دیکھا اور سمجھ کر دیکھا۔ برتا اور سمجھ کر برتا۔ ان میں عبارت آرائی یا ترتیب انشا کے لیے فرضی مطالب کو فقروں میں نہیں ڈھالا۔ اصلی خط ہیں کہ پیارے باپ نے پیارے فرزند کو سچی ضرورتوں اور واقعی مواقع پر بے تکلف عبارت میں کھلے دل تحریر کیے ہیں جو کہ وقت بوقت اور روز بروز حالت عنفوان میں ایک شریف خاندان کو پیش آتے ہیں۔ اس واسطے نوخیز نوجوانوں کے لیے نسخہ ہے تقویتِ دماغ، پرورش اور ورزشِ فکر کا۔''

''فاضل مصنف عالم، تجربے کار طبیب اور زمانے کا عمدہ نبض شناس ہے، دیکھتا ہوں کہ جس طرح نو رفتار بچے کو انگلی پکڑ کر چلنا سکھاتے ہیں وہ اپنے نوفہم ناز پروردہ کو کو مسافت فکر ہی میں چلنا سکھا رہا ہے اس میں قدم قدم پر کہیں روکتا ہے مگر حکمت عملی کے ساتھ کہیں بڑھاتا ہے مگر ذوق و شوق بڑھا کر کہیں ہٹاتا ہے مگر خوش نما مصلحت دکھا کر اور بچے کو نہیں معلوم ہوتا کہ کوئی عامل مجھ پر میری خواہش یا حالت موجودہ کے مخالف عمل چاہتا ہے۔ یہ ہدائیتیں زیادہ تعلیم، طریق تعلیم، انضباطِ اوقات اور کہیں کہیں مسائل علمی پر بھی مشتمل ہیں۔ اکثر اعمال و اطوارِ اخلاق پر موثر ہیں۔''

''نوجوان لڑکے یا بصیرت طلب انسان کو راہِ زندگی میں بہت نشیب و فراز پیش آتے ہیں اور وہ سوچتا رہ جاتا ہے کہ کیا کرے، کہیں پھیر کھاتا ہے اور کہیں ٹھوکر کھاتا ہے۔ یہ مجموعہ اُسے مواقع مذکورہ سے ہاتھ پکڑ کر نکال لے جائے گا۔''(53)

یہ ایک متبحر اردو اسکالر لکھ رہا۔ ذکا اللہ ایک دوسرے امتیازی اسکالر نے موعظہ حسنہ میں دو طویل خطوں کو مڈل اسکول کی کتاب میں شامل کیا ہے۔

جنون و جوش کی آواز

''جن بازاروں میں آدھی آدھی رات کھوا سے کھوا چھلتا تھا۔ ایسے اجڑے پڑے تھے کہ دن دوپہر جاتے ہوئے ڈر معلوم ہوتا تھا۔ کٹوروں کی جھنکار موقوف، سودے والوں کی پکار بند، ملنا جلنا، اختلاط و ملاقات، آمد و شد، بیمار پرسی اور عیادت، باز دید و زیارت، مصیبت میں گرفتار، زندگی سے مایوس، کہنے کو زندہ مگر مردہ سے بدتر۔'' (55)

توبۃ النصوح فصل اول صفحہ ا

یہ بیان ہے نذیر احمد کا، ہیضے کی وبا کی شکار دہلی کا۔ ویسے یہ تصویر 1857 کی بھی دہلی کی ہو سکتی ہے۔

ڈپٹی صاحب، بڑے ہوئے تھے مسلمانوں کے اقتدار کے عدم کو دیکھنے کے لیے برطانوی توپوں کی گھن گرج سننے کے لیے اور آرٹ، قانون، ادب اور سیاست میں فضا کی اچانک تبدیلیوں کا سامنا کرنے کے لیے۔ وہ جانتے تھے کہ مغلوں کی کشتی کیوں ڈوبی، ملکہ وکٹوریا کا سورج نصف النہار پر کیوں کر پہنچا اور 1857ء مسلمانوں کے لیے تباہی کیوں ثابت ہوا؟ اس افرتفری اور اس طوائف الملوکی کو دیکھنے کے بعد جس کے دوران نذیر احمد نے ایک انگریز عورت کی جان بچائی (56) تھی وہ کہتے ہیں ''ہزاروں بے گناہوں کو اپنی لپیٹ میں لینے سے قبل آگ بازاری خلقت نے لگائی تھی۔'' (57) وہ کسی طرح بھی جراحتوں کے اثرات کو کم کر کے نہیں دکھانا چاہتے تھے کیوں کہ ہمیں ان کے کرب کی بازگشت ان سطور میں سنائی دیتی ہے۔'' درحقیقت مسلمانوں نے بغاوت کے بعد ایسا سخت وقت دیکھا تھا کہ کیا گنہگار، کیا معصوم، ہر شخص قہر الٰہی سے سہا ہوا تھا، ہزاروں غلط طور پر ملوث کیے گئے۔ (58) وہ جھگڑے کے محرکات کو سمجھتے

ہیں، اس کے دوررس جذباتی عواقب کا حوالہ دیتے ہیں اور مسلمانوں میں
مذہبی نعرے اُٹھنے کے امکانات کا انھیں خدشہ ہے۔ اگرچہ آزادی کے
نصب العین اور اس کے تصورات پر روک لگ گئی تھی مگر وہ دیکھتے تھے کہ
اس جذبے کو دبائے رکھنا اب ممکن نہیں تھا، پھر بھی قانون کا احترام کرنے
والا فرد ہونے کے باوجود وہ ہنگاموں میں شریک لوگوں کو باغی کہتے ہیں،
ان کی لوٹ مار کی مذمت کرتے ہیں اور ان کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی بن
جانے والے بہادر شاہ ظفؔر پر تشنیع وطعن کی بوچھار کردیتے ہیں۔
(59) غالبؔ کی طرح وہ بھی بغاوت کے اصل محرک اجڈ اور گنوار، ایرے
غیرے لوگوں کی مذمت کرتے ہیں، وہ انگریزوں کے ساتھ ہمدردی کا
اظہار اتنی شدت سے کرتے ہیں کہ وہ ان لوگوں کے جذبات واحساسات
کو بھول جاتے ہیں جو ان سے اختلاف رکھتے تھے یا ان سے خفا تھے۔
برطانوی فلاسفر جیری بینتھم (1882-1748) کی طرح ان کا مطمح نظر تحفظ
تھا نہ کہ آزادی "بہتر ہے کہ جنگوں اور طوفانوں کی کہانیاں کتابوں میں
پڑھیے اور امن وسکون کو پائدار بنائیے۔" (60)

نذیر احمد کو یہ احساس ہے کہ مسلمانوں نے بے پناہ مصائب اور پریشانیوں میں دن گزارے تھے۔ اب بغاوت کے بعد وہ ان کے اپنے اقتدار کے لیے اور فتح کے روز روشن میں حکمرانوں کے ساتھ شامل ہونے کی خاطر انھیں ان کے دلدل سے باہر نکالنا چاہتے ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ مسلمان تبدیلیوں کے لیے تیار ہوں، نئی آوازوں کو سننے اور ان پر عمل کرنے پر آمادہ ہوں، مغلوں کے بعد کی دنیا میں رہنے کے لیے نئے طریقوں کے بارے میں غور کریں اور حکومت برطانیہ کی تمام باتوں سے نہیں تو کچھ مصالحت کے لیے تیار ہوں۔ اگر انھیں نئے حکمرانوں کی لائی ہوئی تبدیلیوں میں، حاشیے پر رہنے والی اپنی پچھلی حیثیتوں کے بجائے مرکزی حیثیت حاصل کرنا ہے تو مستقبل کے تصورات، وہ چاہے اس دنیا کے مستقبل کے ہوں چاہے اس دنیا کے مستقبل کے، بڑی اہمیت کے حامل تھے۔ اس میں روایتی طور طریقوں کی حدود کی خلاف ورزی یا سماجی برتاؤ اور تہذیبی تانے بانے سے تجاوز کا مسئلہ نہیں آتا بلکہ ضرورت ہے مصلحت اندیشی کے ساتھ آگے بڑھنے اور فکر کے

نئے انداز اور تمناؤں، آرزوؤں اور تخلیقیت کی نئی راہیں ڈھونڈنے کی۔

اس بات کو سمجھنے کے لیے نذیر احمد قرآن کے حوالے دیتے ہیں اور متعدد حدیثیں بیان کرتے ہیں کہ مسلمانوں کی نظری (Theoritical) صلاحیتوں کو عمل کی کسوٹی پر کسا جانا چاہیے اور اس سلسلے میں کسی ایک شخص کی رائے کو خاندانی رابطوں اور سماجی حیثیت کی بنا پر ضرورت سے زیادہ اہمیت نہیں دی جانی چاہیے۔ عام سے خاص کی طرف جاتے ہوئے بہرحال وہ خاندان کو بہت اہمیت دیتے ہیں۔ اسے وہ تمام انسانی سماجوں اور ان کے اخلاقی معیاروں کا مرکزی ادارہ سمجھتے ہیں۔ (61) ان کا دل اپنے گھر اور اپنے خاندان سے لگا ہونے کی وجہ سے وہ اس محبت اور اس تحفظ کو جو انھیں صرف وہیں ملتی تھیں۔ محسوس کرتے تھے اور اس کو بہت بڑا سہارا تصور کرتے تھے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ وہ خاندان کو اتنا اہم سمجھتے ہیں جہاں نوع انسانی تحفظ، آرام اور اطمینان ڈھونڈتی ہے۔ اور شاید اسی لیے وہ آدمی کی تربیت پر خصوصی زور دیتے ہیں جو والدین کا میدان ہے۔ وہ خاندانی ڈھانچوں پر بھروسہ رکھتے ہیں اور ان کے حسن کارکردگی اور ان کی فطری لچک کی قسم کھاتے ہیں۔ 'توبۃ النصوح' کا پیش لفظ اس بات کی وضاحت کرتا ہے:

> کتاب میں انسان کے اس فرض کا مذکورہ ہے جو تربیت اولاد کے نام سے مشہور ہے، اس کتاب کے تصنیف کرنے سے مقصود اصلی یہ ہے کہ اس فرض کے بارے میں جو غلط فہمی عموماً لوگوں سے واقع ہو رہی ہے اس کی اصلاح ہو اور ان کے ذہن نشین کرا دیا جائے کہ تربیت اولاد صرف اسی کا نام نہیں ہے کہ پال پوس کے اولاد کو بڑا کر دیا، روٹی کمانے کھانے کا کوئی ہنر ان کو سکھا دیا، ان کا بیاہ بارات کر دیا۔ بلکہ ان کے اخلاق کی تہذیب، ان کے مزاج کی اصلاح، ان کے عادات کی درستی ان کے خیالات اور معتقدات کی تصحیح بھی ماں باپ پر فرض ہے۔ افسوس ہے کہ کتنے لوگ اس فرض سے غافل ہیں۔ (62)

توبۃ النصوح: صفحہ 22-21

مراۃ العروس' میں نذیر احمد نے تلخیص یوں کی ہے:

''والدین اور بچوں کے درمیان جو رشتہ ہوتا ہے وہ ساری مخلوق میں مشترک ہے۔ کوئی باپ یا کوئی ماں اس سے، بلکہ تخلیق کے تکلیف دہ عمل کے معاملے میں بھی مستثنیٰ نہیں ہے، اس حقیقت کی اس بات سے وضاحت ہوتی ہے کہ یہ رشتے محض خود مطلبی اور ذاتی فائدوں پر مبنی نہیں ہوتے۔ یہ کائنات کے خالق عاقل کے اس منصوبے سے پوری طرح ہم آہنگ ہیں جو اس دنیا کی حکومت کے لیے مقرر کیا ہے کہ والدین کو اپنے بچوں سے محبت رکھنا ضروری ہے۔ بچے کئی برس تک غذا اور سہارے کے لیے دوسروں کے دست نگر ہوتے ہیں۔''(63)

جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے نذیر احمد نے اپنے خیالات اپنے ناولوں اور بیٹے کے نام اپنے خطوط میں بڑی تفصیل سے ظاہر کیے ہیں۔ خطوط اس عہد کی اخلاقی بحث و تمحیص کو ناقدرانہ نظر سے پیش کرتے ہیں۔ اس بحث و تمحیص کا اصل نکتہ اخلاقی ہدایتوں کا تعین اور افراد و اعمال کا تجزیہ اور اس کی قدر و قیمت متعین کرنا ہے۔ نذیر احمد یہ کام بری خوش اسلوبی اور مستعدی سے کرتے ہیں۔ اخلاقیات محض معروف و منکر کی پیروی یا ترک نہیں ہے اور سلیقے اور آداب کے اصولوں کا نظام بھی محض سماجی اور مذہبی اعتبار سے قابل دفاع نہیں ہوتا بلکہ یہ ان خصوصیات سے بھی آگاہ کرتا ہے جن کا تعلق شریف ماحول اور فضا سے ہے۔ اخلاقیات کی اس چہار دیواری سے قدم باہر رکھنے کی کوئی صورت نہیں ہے، اس کا اطلاق 'موجودہ شریف' سماج میں جتنا نظر آتا ہے حقیقتاً اس سے کہیں زیادہ ہے۔ اپنے بیٹے کو فضول باتوں میں وقت نہ ضائع کرنے کی تنبیہہ کرتے ہوئے وہ اسے اس کی اخلاقی ذمہ داریوں کو یاد دلاتے ہیں۔ 'غیر مصدقہ عقائد اور غیر مصدقہ دعووں کے غلام نہ ہو۔ مغفرت (کی دعاء و درخواست) کے لیے ایک دائرہ کار ہے جو مافوق الفطرت ہے جس میں تمام اعمال دیکھے جاتے ہیں اور ان کے مطابق اجر ملتا ہے اور والدین ہونے کی ذمہ داریوں کی دُہائی دیتے ہوئے، جیسا کہ وہ اکثر کرتے ہیں، انھوں نے ایسے خیالات 'مراۃ العروس' میں بھی پیش کیے ہیں:

''ان لڑکے اور لڑکیوں کو خوش قسمت اور مسرور کہا جاتا ہے جنھوں نے اپنے والدین کی زندگی میں عقل سلیم اور اچھی عادتیں حاصل کرلیں جن

سے وہ اس لائق ہو گئے کہ اپنی ساری زندگی مسرت اور سکون واطمینان کے ساتھ گزار دیں، اور بہت بری ہے قسمت ان بچوں کی جنھوں اپنے والدین کے وجود کی قدر و قیمت نہیں پہچانی اور ان سہولتوں سے فائدہ نہیں اُٹھایا جوان کے والدین کی کوششوں نے اُن کی عطا کیں۔ اس کے برعکس انھوں نے اپنی پرسکون فراغت کے زمانے کو لہولعب اور آرام طلبی میں گنوایا اور اس کے بعد اپنی ساری زندگی تکلیفوں اور بدنصیبوں میں کاٹ دی خود عذاب میں رہے اور ان کی وجہ سے ان کے والدن بھی عذاب میں رہے۔'' (64)

اپنے بیٹے کے کیریر کو طوفانی موجوں سے سلامتی کے ساتھ نکالنے، اسے نیکی کی تلاش وجستجو پر اکسانے اس وہ کرنے کے یے جسے وہ خود اچھا سمجھتے ہیں اور سب سے زیادہ یہ کہ اسے دوسرے لڑکوں کے مقابلے میں کچھ پہلے ہی بلوغ کی دنیا میں داخل کرنے کے لیے نذیر احمد، اس معصوم زمانے میں اس کے دماغ کو معلومات کے ایک انبار سے بھرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ مدارس کے فرسودہ نصاب تعلیم پر رائے زنی کرتے ہیں اور اپنے بیٹے سے چاہتے ہیں کہ وہ دتی کالج اور علی گڑھ کالج جیسے نئے اداروں کے انحطاط سے سبق لے، جہاں پڑھائی کم اور چھٹیاں زیادہ ہوتی ہیں، اساتذہ لاپرواہیں اور ہم جماعت شرارتی۔ (65) وہ اسے محنتی ہونے، اور بالاخر بگڑا ہوا بچہ بننے یا مذہبی متعصب ہونے سے بچنے کی مسلسل تلقین کرتے رہتے ہیں۔ وہ اسے اچھے استادوں کی نگرانی میں زبان وادب کا مطالعہ کرنے کو کہتے ہیں، صرف ان طالب علموں کے ساتھ بیٹھنے کی ہدایت کرے ہیں جن کی انگریزی اچھی ہے اور اپنی گرامر کو بہتر کرنے، اپنے تلفظ کو درست کرنے اور انگریزی الفاظ کو ان کے صحیح تلفظ کے ساتھ ادا کرنے پر خصوصی توجہ دینے کے لیے کہتے ہیں، اپنے بیٹے سے اپنی تحریر اور اپنی تقریر کو اچھے نمونوں کے مطابق ڈھالنے کو کہتے ہیں۔' اپنے استادوں سے، وہ چاہے انگریز ہوں چاہے ہندوستانی اردو کا ایک حرف نہ بولنے کی خواہش ایک آسیب کی طرح ان کے دماغ پر مسلط تھی۔ (66) اس کے ایک اچھا صاحب قلم ہونے کا خیال بھی ان کے ذہن میں جما ہوا تھا۔ (67) وہ جب مضمون نگاری میں اس کے یہاں غلطیاں دیکھتے تھے تو بڑے دکھ کے ساتھ لکھتے تھے۔ ''اگر تم ایسی فاش غلطیاں کرتے رہے تو میری امیدیں خاک میں

مل جائیں گی...... کیا دلّی میں کوئی ایسا شخص ہے جس سے تم مشورہ کر لیا کرو، تم سمجھتے ہو کہ دلّی، اعظم گڑھ ہے اور تمھارا باپ شہر کا حاکم ہے۔ اگر تم ایسا سوچتے ہو تو پھر دہلی میں رہنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔'' (68)

نذیر احمد مطالعے کی عادت ڈالنے پر زور دیتے ہیں ''مجھے لوگوں سے ملنے یا ادھر ادھر گھومنے سے کوئی دل چسپی نہیں ہے، کوئی ملازمت حاصل کرنے کا بھی مجھے شوق نہیں ہے۔ میرے لیے تمام دوسری چیزوں کے مقابلے میں کتابیں زیادہ اہم ہیں۔ کبھی کبھی تو کتاب کی جھلک دیکھ لینے سے ہی مجھے بے پناہ مسرت ہوتی ہے۔'' (69) ان کے مطالعے کے اس شوق کے پیچھے ایک مہذب روایت تھی جس کا تعلق اس کتب خانے سے تھا جو نذیر احمد کے پاس تھا۔ (70) سید احمد کی لائبریری بھی عربی و فارسی مسودات سے بھری ہوئی تھی۔ علی گڑھ میں اپنی مدرسی کے زمانے میں شبلی نعمانی نے کتابوں کا بہت مطالعہ کیا۔ خصوصاً گبن کی ہسٹری آف رومن ایمپائر کے اردو ترجمے کا۔ (71)

اسکول اور اسکول کے باہر اپنے بیٹے کے دوستوں کے سلسلے میں تشویش میں مبتلا نذیر احمد اس سے اچھے اور نیک اطوار لوگوں سے ملنے اور برے لوگوں کے ساتھ سے بچنے کی التجا کرتے ہیں۔ وہ اسے پرنس آف ویلز کے استقبالیہ جلوس تک میں شریک نہ ہونے کی ہدایت کرتے ہیں۔ (72) وہ غالباً (1852) "Epistle Explaining the Practice of Visualizing the Shaikh" میں سید احمد کی تشریح سے متاثر تھے۔ اس فارسی کی چھوٹی سی کتاب میں علی گڑھ کے مصلح نے دینیات کے نقطۂ نظر سے خیالی تصویر کشی کے عمل کے قابل قبول ہونے کا دفاع کیا تھا۔ دلیل یہ تھی کہ اچھا ساتھ خود کے لیے اچھے نتائج لاتا ہے۔ انھوں نے پایا کہ شیخ کی شبیہ پر گیان دھیان، بت پرستی کہہ کر بعض لوگ جس کی مذمت کرتے ہیں دراصل روحانی ملاقات ہوتی ہے۔ اپنے خیال کی حمایت میں سید احمد نے رسول ﷺ کا حوالہ دیا:

> ''اچھے اور برے لوگوں کے ساتھ میں وہی فرق ہے جو ایک مشک بیچنے والے اور ایک دھونکنی والے میں ہوتا ہے۔ مشک بیچنے والا آپ کے پاس آتا ہے، آپ اس سے مشک خریدتے ہیں اور آپ دیکھتے ہیں کہ آپ نے ایک ایسی چیز خریدی ہے جس میں ایک خوشگوار خوشبو ہے اور۔ اس کے

برعکس دھوکنی والا آپ کے کپڑے جلا دیتا ہے اور اپنے پیچھے ایک بدبو چھوڑ جاتا ہے۔"(73)

بیٹے کے نام نذیر احمد کے خطوط اس حد تک سبق آموز ہیں جس حد تک وہ عیاں یا پنہاں، اشرافیہ سماج کی چوکھٹ تک پہنچنے والی اصلاح واختراع کی ہواؤں کا احساس دلاتی ہیں۔ ان خطوط کو پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے چہار طرف اٹھنے والے سوالات سے متاثر تھے، اسی لیے وہ اپنی زیادہ تر تحریروں کا رخ مخصوص سماجی ترجیحات، مخصوص مذہبی اقدار و روایات اور عمل اور خلوص کی زوردار اپیل کی طرف رکھتے ہیں۔ وہ مسائل اُٹھاتے ہیں اور کہانی کو وسیلہ بناتے ہیں۔ ان کی آواز زبردست محرک اور موثر ترین شاید نہ رہی ہو مگر ان کا نام اچھے مقاصد سے جڑا ہے۔ عامر حسین کی رائے میں، جنھوں نے اینول آف اردو اسٹڈیز (1996) میں اپنے چھوٹے سے مگر انتہائی غور وخوص سے لگے ہوئے مضمون میں 'مراۃ العروس' کا بڑا اثر دتازہ تجزیہ کیا ہے۔"اس طرح شاید اپنی مفروضہ قدامت پرستی کے باوجود نذیر احمد جدّت پسندی اور قومی آزادی کے ایک نوزائیدہ نظریے کی تشکیل میں ایک بنیادی حیثیت کے فرد تسلیم کیے جاسکتے ہیں۔" آنے والے باب میں ہم اس نقطے نظر کے جائزے کی کوشش کرسکتے ہیں۔

جدیدیت اور جنس

جنوبی ایشا میں انیسویں صدی کے اسلام میں دو مخالف مگر ایک دوسرے کے تکملہ رجحانات بر سر عمل تھے۔ ایک رجحان کلاسیکی اسلام کے ورثے اور روایات یعنی رسول اکرام اور قدامت پرست خلفائے راشدین، کے زمانے کے اسلام کو سینے سے لگانے والا رجحان اور دوسرا وہ رجحان تھا جس نے مضمر طور پر نئے طریق اور نئے خیالات کو قبول کر لیا تھا۔ اختصار اور آسانی کی خاطر آیئے ہم اوّل الذکر رجحان کو روایت پسند اور دوسرے کو جدیدیت پسند کہہ لیں۔ ویسے کوئی ایسی ہمہ گیر تعریف ہے بھی نہیں جو ان ادوار کا پورے طور پر احاطہ کر سکے۔ حقیقتاً الفاظ معرض بحث ہونے کے علاوہ بے شمار متضاد تعبیر و تضمین اور متنوع استدلال کے پردوں میں رہتے ہیں۔ ان پر مجرد ڈھنگ سے عذر کرنے کے بجائے یہ دکھانے کے لیے کہ جدیدیت پسندی بھی اتنے ہی تنازعہ کا میدان تھی جتنی کہ روایت پسندی۔ میں ان کو مخصوص تاریخی حالات میں ڈھونڈنے کی کوشش کرتا ہوں، مزید یہ کہ جدیدیت پسندی کا سوال ایک ایسے مسئلے سے لاینفک طور پر جڑا ہوا ہے جو 19ویں صدی کے نصف آخر اور 20 ویں صدی کے پورے عرصے میں سامنے آتا ہے، یہ مسئلہ ہے مذہب، سیاسی ادارے، آزادی اور جنسی انصاف کے باہمی رشتوں کا۔ اس سیاق میں دیکھیے تو جدیدیت پسندی ایک خیال اور ایک عمل ہے، لبرل اقدار کا ایک مجموعہ ہے اور ریاستی آئین، قوانین اور عوامی پالیسیوں پر منطبق ایک تجربہ ہے۔

نذیر احمد جدیدیت پسند گروہ کی روح کی تجسیم ہیں۔ اگرچہ اسلامی فریم کے اندر، غلط اور صحیح کے ان کے تصور کی کچھ حدود ہیں۔ اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ وہ جیسی کہ 'ابن الوقت' میں شہادت ملتی ہے، مغرب کی اندھی تقلید اور اس کی سطحیت کو پسند نہیں کرتے ہیں۔ مثلاً وہ خاندانی قوانین میں

تبدیلیوں کے بغیر ایک مشترکہ، ملک گیر جدید آئینی نظام کی تشکیل کے حق میں ہیں۔''مشرقیت کے قوانین کو ہر جگہ سفید دیمک لگ گئی ہے۔آج ہندوستان میں اسلام کا نہ کوئی مکمل اظہار ہے اور نہ ہم پورے طور پر مسلمان ہیں۔اسلام کا زیادہ حصہ ہم نے خود اپنی بداعمالیوں کی وجہ سے گم کر دیا ہے، کچھ حصہ انگریزوں نے لے لیا، اب جو کچھ بچا ہے اسے مولوی ہتھیانے کی کوشش کر رہے ہیں۔''(74)

نذیر احمد عقل، پیش بینی اور تخیل کا سہرا کلونیل ریاست کے سر باندھتے ہیں مگر اس کی پیدا کی ہوئی نابرابریوں، تعصبات اور عدم تسلسل سے صرف نظر کرتے ہیں۔حقیقت تو یہ ہے کہ وہ امپریل بددماغی پر بڑی تفصیل کے ساتھ رائے زنی کرتے ہیں۔سماجی حقائق کی طرف سے آنکھ بند رکھنے پر حکمرانوں کی مذمت کرتے ہیں اور اس روشنی میں انصاف کو ایک محیط کل خوبی تصور کرتے ہیں جو لوگوں کو اپنے اپنے مناسب مناصب پر رکھ کر تسلسل اور استحکام کو یقینی بناتا ہے۔انصاف کے بغیر اور اس سے بھی زیادہ یہ کہ حاکم و محکوم، آقا اور ماتحت، فاتح اور مفتوح کے باہمی رشتوں کی تعریف نو کے بغیر نذیر احمد انگریزوں اور ہندوستانیوں کے درمیان کسی قسم کی مفاہمت و مصالحت کو خارج از امکان قرار دیتے ہیں۔ (75) مسلمانوں کی گومگو کی کیفیت کو محسوس کرتے ہوئے وہ ان کے لیے حکمرانوں اور ان کے طور طریقوں سے معاملہ کرنے کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔بنیادی طور پر مغرب سے مملو روایات سے وہ کچھ بہت تعلق نہیں رکھتے، پھر بھی وہ چاہتے ہیں کہ مسلم سماج اپنے عہد وسطیٰ کے اوہام سے اپنے آپ کو پاک کرے اور نیچرل سائنس کے مضمون کے سائے میں پھر سے جنم لے،ان کے نزدیک بنیادی مسئلہ روایتی اقدار سے انکار یا ان کی تردید کا نہیں ہے بلکہ نئے سماج کے چیلنجوں سے انھیں ہم آہنگ کرنے کا ہے۔ان کی اخلاقیات پر اپنے غیر متزلزل ایمان و یقین کے ساتھ وہ ایک اصول کی ضابطہ سازی کی آرزو رکھتے ہیں جو اسلام کی تعقلی اور رواداری روح سے مطابقت رکھے گا۔دوسرے معاملات کی طرح وہ خود اپنے خیال کی خاکہ بندی کرتے ہیں اور عقیدے سے متعلق معاملات میں اجتہاد اور روحانی و دنیاوی دونوں قسم کے مسائل میں ذہن و استدلال کو استعمال کرنے کی وکالت کر کے موجودہ دینی رجحان کے خلاف جاتے ہیں۔اگرچہ رویائے صادقہ میں تذبذب کی کیفیتیں (سید صادق، علی گڑھ کے گریجویٹ کے واسطے سے) اپنی گواہ آپ ہیں۔'الاجتہاد' (1908) میں نذیر احمد ان لوگوں کے ناگہانی حالات کو

فوقیت دینے کی ضرورت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جن پر اجتہاد کا اطلاق ہوتا ہے۔

فروری 1890ء میں اُنھوں نے اپنے زمانے کو 'اصلاح کا عہد' کہہ کر الگ کیا۔ مڈل اسکولوں کے بچوں تک نے اصلاحات پر بات کی اور اپنی گفتگو میں اصلاح و تجدید کے طرز اظہار کا استعمال کیا۔ ظاہر ہے کہ ایسا اُنھوں نے یہ جانے بغیر کیا کہ ان کے بڑوں نے نظریات اور صدیوں پرانے عقائد میں تبدیلیوں کے لیے سازگار فضا بنانے کے سلسلے میں برائے نام ہی کچھ کیا تھا۔(76) بعض حلقوں میں ہونے والی مذہب کی مذمت پر، اسی تقریر میں وہ اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہیں اور غیر متعصب، غیر جانب دار اور ذہین لوگوں سے اصلاحات اور روایتی اسلامی تصور کا جائزہ لینے اور ان کی نشر و اشاعت کرنے کے لیے کہتے ہیں۔ روایتی ڈھانچوں میں کسی بڑے خلفشار کے خدشات کو برطرف کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ اصلاح کا مطلب بتدریج تبدیلی ہے انقلاب نہیں۔ ایک اسلامی نشاۃ ثانیہ کے موقف کو آگے بڑھانے کے لیے اس کی ضرورت ہے اور یہ کہ غریب مسلمان کو بھی روشن خیالی کی اتنی ہی ضرورت ہے اور اس پر اُس کا حق بھی اتنا ہی ہے کہ جتنا کہ کسی امیر کو، اسی لیے اصلاحات کو تنخواہ پانے والوں تک محدود نہیں رکھا جا سکتا بلکہ انھیں اتنی وسعت دی جانی چاہیے کہ ہر شخص کو سماجی نظام میں اس کے ادغام کا حقیقی اور زندہ احساس ہو۔ (77) پہلے کے تخلیقی ادیب اور اسکالرز اس سمت میں دیکھ ہی رہے تھے لیکن نذیر احمد نے لوگوں کی آرزوؤں اور ان کی تمناؤں کو واجب اور حق بجانب سمجھنے کے لیے انھیں دانشورانہ اسباب دیے۔

کمیونٹی کے اجتماعی جذبے کو کم کرنے کے ارادے کے بغیر نذیر احمد کے اصلاحی پیکیج میں عورتوں کی آزادی شامل ہے، جو زیادہ تر امور خانہ داری، بچے پیدا کرنے اور خاندان کی دیکھ بھال کرنے کے لیے وقف تھیں۔ 1870ء کی دہائی نے نام نہاد 'نئی عورت' یعنی پڑھی لکھی 'انفرادیت کی حامل'، یا کسی منفعت بخش پیشے میں لگی ہوئی عورت کی نمود نہیں دیکھی تھی مگر تبدیلیوں اور نو بہ نو تبدیلیوں نے دنیا میں لاکھوں کروڑوں عورتوں کی زندگیوں کو بدلنا شروع کر دیا تھا۔ تاریخ میں پہلی بار ان کو مردوں کے برابر کی تعلیم مل رہی تھی اور وہ دونوں کم و بیش ایک جیسے کاموں میں لگے ہوئے تھے۔ یہ حقیقت بہرحال محض ان چند عورتوں کا مقدر تھی جو خوشحال تھیں، عالمی سطح پر، مثال کے طور پر، ہندوستان میں، اسی توازن تک پہنچنے کی راہ میں متعدد رکاوٹیں اختراع کی گئیں۔

مسلمان عورتوں کی زندگیاں خصوصاً جنس کے اصولوں اور معیاروں کے گھیرے میں رہیں اور بہت

سے لوگوں کا خیال یہی رہا کہ تعلیم اور عوامی کاموں میں مساوی دست رس غیر پسندیدہ ہوگی اور اس کے نتائج بڑے بھیانک ہو سکتے ہیں۔ 'عقل سلیم' پر مبنی ایک یہ خیال بڑے تسلسل کے ساتھ موجود تھا کہ مرد اور عورتیں الگ الگ صلاحیتوں اور الگ الگ خصوصیات کی حامل ہوتی ہیں اسی لیے ان کے کام بھی مختلف ہیں اور یہ کہ یہ بالکل فطری بات ہے۔

نذیر احمد جانتے تھے کہ ہر فرقے نے عورتوں کے چال چلن اور ان کے طور طریقوں سے متعلق معیار اور قاعدے وضع کر رکھے ہیں اور روزانہ زندگی میں ان کی قلمرو کا تعین کر رکھا ہے۔ اس صورت حال میں جو رول عورتوں کا طے ہوا اس پر عام طور پر آمنا و صدقنا کہہ دیا گیا۔ جہاں تک نذیر احمد کا تعلق تھا اپنے طور پر انھیں اس بات میں کوئی شبہ نہیں تھا کہ مسلم خواتین کو پُر اعتماد ہونا چاہیے، پُر وقار ہونا چاہیے، تعلیم یافتہ ہونا چاہیے اور مرد کے ماتحت نہیں ہونا چاہیے، ان کے ذہن میں عورتوں کی جو شبیہہ تھی وہ کالج اور یونی ورسٹی کی پڑھی ہوئی 'مجاہدہ' کی نہیں تھی بلکہ خالص عملی تھی اور متنوع اور نامساعد حالات میں زندہ رہنے کی صلاحیت کی حامل۔ عورت اب کوئی 'شے' نہیں تھی، نہ غلام نہ خدمت گار۔ اب وہ ایک بیوی تھی اور اپنے بچوں کی ماں، ایک صاف ستھرے اور صحت مند ماحول میں پرورش کرنے کی لیاقت رکھنے والی ماں۔ عورت کی شبیہہ اور اس کے کردار کی تعیین میں زبردست ابہامات کے باوجود 'مراۃ العروس' کے مندرجہ ذیل اقتباسات ان کے خیال کی عکاسی کرتے ہیں:

> ''اور کسی کام کے لیے عورتوں کو علم کی ضرورت شاید نہ بھی ہو مگر اولاد کی تربیت تو جیسی چاہیے بے علم کے ہونی ممکن نہیں۔ لڑکیاں تو بیاہ تک اور لڑکے اکثر دس برس کی عمر تک گھروں میں تربیت پاتے ہیں اور ماؤں کی خُو بُو ان میں اثر کر جاتی ہے۔ پس اے عورتو! اولاد کی اگلی زندگی تمھارے اختیار میں ہے، چاہے تو شروع سے ان کے دلوں میں ایسے اونچے ارادے اور پاکیزہ خیال بھر دو کہ بڑے ہو کر نام اور نمود پیدا کریں اور تمام عمر آسائش میں بسر کر کے تمھارے شکر گزار رہیں اور چاہو تو ان کی اُفتاد کو ایسا بگاڑ دو کہ جوں جوں بڑے ہوں خراب کے لچھن سیکھتے جائیں اور انجام تک اس ابتدا کا تاسف کریں۔'' (78)

(مراۃ العروس۔صفحہ 21)

''کل خانہ داری بلکہ یوں کہو کہ دنیاداری کی درستی موقوف ہے عقل پر اور عقل کی علم پر......'' (79)

اس کے بعد وہ یہ دکھانے کے لیے کہانی میں آگے بڑھتے ہیں کہ ایک بُری تعلیم کس کس قسم کی مصیبتیں لاتی ہے۔

'مراۃ العروس' جو جھانسی میں لکھی گئی تھی اور سی۔ای۔وارڈ نے جس کا انگریزی زبان میں ترجمہ کیا تھا، دو کرداروں اصغری اور کا تذکرہ کرتی ہے۔اول الذکر اچھی اقدار اور صحت مند عادتوں والی لڑکی ہے، دوسری اسی خاندان کی مگر بدسلیقہ اور لااُبالی لڑکی ہے۔اصغری کے اچھے طور طریقوں نے اپنی سسرال والوں کے دل جیت لیے، اس کے برعکس اکبری نے اپنی کمیوں اور کوتاہیوں کی وجہ سے اپنے شوہر کے گھر میں پریشانیوں کا سامنا کیا۔ سارا قصہ فضیلت کے مدعی افراد اور شاعروں کی مسجع اور مقفیٰ لفاظی کے بجائے اشرافیہ سماج میں بولے جانے روزمرّہ یعنی دہلی کی حقیقی اردو میں ہے۔

نذیر احمد نے اپنے دیباچے میں لکھا ہے کہ اُنھوں نے زبان کی سادگی اور جذبات کی طہارت کو قائم رکھنے اور دوراز کار اور غیر فطری عبارت آرائی سے بچنے کے لیے اپنے متن پر بار بار نہ جانے کتنا وقت صرف کیا۔ ان کی کوشش کامیاب ہوئی۔ ناول میں واقعات، فطری واقعات کی طرح سامنے آتے ہیں۔ایک خسر کے گھر میں ہونے والے واقعات، جن سے ہر شخص واقف ہے، زمان و مکان کے طور طریقوں میں وہ ایسے گھماؤ اور ایسے ایسے موڑ لاتے ہیں کہ جن سے ایک مسلمان خاندان کی روزمرّہ کی زندگی کے حقائق پر روشنی پڑتی ہے۔ان کی زبان، ان کی پسند اور ناپسند، ان کی اپنے بچوں سے محبت، خاندان میں بچوں کی اہمیت، ان کی انتہائی لاعلمی،، ان کی لاگ لپٹ، جلن اور چھوٹی چھوٹی سازشیں وغیرہ۔

سید احمد اور محسن الملک جیسے اعلیٰ طبقے کے لوگوں کی خود بینی اور ان کے فخر و مباہات کو اخلاقی زوال اور عورتوں کی محرومیوں کی نذیر احمد کی اس بے تکلف اور واضح عکاسی سے اگرچہ دھکا لگا (80) مگر تصویر مبالغے سے پاک ہے۔نذیر احمد تصویریں زندگی سے لیتے ہیں اور کہانی کو اپنا سبق دینے کے لیے آزاد چھوڑ دیتے ہیں۔ان کی مجموعی کامیابی میں ایک حصہ ان کی انتہائی فن کارانہ کردار نگاری کا

ہے۔ یہ بات ان کی تصنیف 'مراۃ العروس' کے ساتھ ان کے بعض دوسرے ناولوں پر بھی صادق آتی ہے۔ مندرجہ ذیل تجزیہ اپنی افادیت کے لحاظ سے اہم ہے:

> ''یہ کہنا کہ ان کے کردار زندہ کردار ہیں کسر بیانی ہوگی۔ وہ زندہ ہیں، وہ سانس لیتے ہیں، وہ حقیقی مرد وزن ہیں، ہم ان سے ملے ہیں، ہم ان سے روز ملتے ہیں، وہ سدا جوان ہیں، ان کا تعلق ہر زمانے اور ہر ملک وقوم سے ہے، یہ بولتے اگرچہ پرانی دلّی کی ٹکسالی زبان ہیں مگر ان کی بولی انسانیت کی عالمی بولی ہے۔ یہ لوگ وقت کی پیداوار ہیں مگر ان کا تعلق دوام اور ابدیت سے ہے۔ اصغری اور اکبری، کامل اور عاقل، محمودہ اور حُسن آرا نعیمہ اور کلیم، حمیدہ اور سلیم، فہمیدہ اور نصوح، مبتلا اور عزت بیگم، ہریالی اور نظر ہر ملک اور ہر زمانے میں پائے جاسکتے ہیں۔'' (81)

کتاب کو انعام دیے جانے کی تجویز پیش کرتے ہوئے لفٹنٹ گونر نے کہا۔

> ''مراۃ العروس'' میں خاکے حقیقی زندگی کے ہیں، زبان سادہ اور تصنع سے پاک ہے اور ہندوستانی گھر کی اندرونی کیفیت سچائی کے مطابق پیش کی گئی ہے۔'' (82)

نذیر احمد کے مربی، تعلیمِ عامہ کے ڈائرکٹر نے اتفاق کرتے ہوئے کہا کہ ناول کی انوکھی خوبی یہ ہے کہ اسے ہندوستانی خواتین کے لیے بڑی چابکدستی کے ساتھ اپنایا گیا ہے۔ یہ ناول ان کے تخیل کو لطف اندوز بھی کرے گا اور ان کے ذہنوں کی رہنمائی بھی (83) یو. پی. کے لیفٹیننٹ گورنر نے مزید اضافہ کیا:

> ''یہ کتاب (مراۃ العروس) اُن وسیع اثرات پر بھی روشنی ڈالتی ہے جو ہندوستان کی عورتوں نے ڈالے اور ان طریقوں پر بھی جو اِن اثرات کو اُن قابلِ قدر نتائج تک لے جائیں گے جو تعلیم حاصل کرنے کے بعد خوبیوں کی شکل میں حاصل ہوں گے۔'' (84)

'مراۃ العروس' اس کے ساتھ ہی 'بنات النعش' اور 'توبۃ النصوح'، عورتوں کی تعلیم و تربیت کا نصاب

ہے۔ 'مراۃ العروس' اور خانہ داری کی تعلیم کے لیے 'بنات النعش' کارآمد حقائق سے واقف کرانے کے لیے اور 'توبۃ النصوح' نیکی اور پاکیزگی کا سبق دینے کے لیے (85) ایک مورخ کے لیے یہ کتابیں خاندانی اور سماجی زندگی کے متعدد پہلوؤں پر روشنی ڈالتی ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ نذیر احمد کے ولولہ انگیز قلم سے 19 ویں صدی کا نصف آخر سامنے آتا ہے۔ 1885ء تک ان ناولوں کا سات زبانوں میں ترجمہ ہو چکا تھا اور مجموعی طور پر ان کی چالیس ہزار کاپیاں لوگوں کے درمیان تھیں۔ اپنی اشاعت کے بیس برس کے اندر 'مراۃ العروس' کے تمام ایڈیشنوں میں تقریباً ایک لاکھ کتابیں طبع ہوئیں۔ اس کی حیثیت ایک قومی ورثے کی سی ہوگئی۔ اس کا ترجمہ بنگالی، برج بھاشا، کشمیری، پنجابی اور گجراتی زبانوں میں ہوا۔ (86)

جھانسی میں کتاب لکھنے کی ابتدا کو یاد کرتے ہوئے نذیر احمد نے لکھا تھا کہ کس طرح 'دھیرے دھیرے محلوں میں کتاب کی باتیں ہونے لگیں، کچھ عورتوں نے کتاب سنی اور مسحور ہوگئیں، بڑی بیٹی کی شادی ہوئی تو انھوں نے کتاب کے مسودے کو ''ایک قیمتی موتی'' کہہ کر اس کے جہیز کے سامان میں شامل کر دیا۔ (87) اُس وقت تک نذیر احمد ''اصغری اکبری والے مولوی صاحب'' ہو چکے تھے۔

پردہ، تعدد ازدواج اور مسلمان عورتوں کے حقوق

اصلاحات کے موضوع کی طرف واپس آتے ہوئے اس بات کا ذکر ضرور ہونا چاہیے کہ مشرق وسطیٰ کے سماجوں کے برعکس، جہاں 1890ء کی دہائی تک عورتوں کو نہ صرف پرائمری سطح تک بلکہ اس سے آگے تک کی تعلیم دینے کا مسئلہ متنازعہ نہیں رہا تھا۔ (88) جنوبی ایشیا میں اس موضوع پر بحث ختم نہیں ہوئی اور سیاسی اور علمی حلقوں میں آج بھی جاری ہے۔ اسی لیے 'پردے، تعدد ازدواج' اور 'رضامندی کی عمر' کی بحثیں ملینیم میں عورتوں کے حقوق کی بحث کو زندہ رکھے ہوئے ہیں۔

نذیر احمد نے نہ تو کسی دینی مسلک سے اپنے کو وابستہ کیا اور نہ ہی کسی پارٹی یا کسی ایسے گروہ کے ساتھ وفاداری دکھائی جو ان سوالات پر گرما گرم بحثیں کرتے تھے۔ اس کے بجائے انھوں نے خواہ مخواہ کی جنسی آزادہ روی اور اکثر ہونے والی طلاقوں پر ناراضگی کا اظہار کیا اور 'رویائے صادقہ' میں

اپنے پڑھنے والوں سے اسلامی اصولوں کو نئے حالات سے ہم آہنگ کرنے کی بات کی۔ شادی ان کے نزدیک ایک مقدس اور تاحیات رشتہ رہی نہ کہ ایک ایسا معاہدہ جو کسی وقت بھی توڑا جاسکتا تھا۔ وہ 'فسانہ مبتلا' (1877) میں تعدد ازدواج کے عیوب دکھاتے ہیں، اس کے پہلے صفحے پر ایک قول نقل ہے:

''انسان کے سینے میں دل صرف ایک ہے یہ دو آدمیوں کو نہیں دیا جاسکتا۔'' (89)

وہ 'ایامیٰ' میں آزادی بیگم کے کردار کے ذریعے دوبارہ شادی کی بڑی جذباتی اپیل کرتے ہیں۔ کتاب کے ٹائٹل پر ایک اور قول لکھا ہے ''اور اپنی رانڈوں کی نکاح کردو''۔ وہ ہندوستان میں اسلام میں آنے والے تساہل اور ماندگی کی واضح اور قطعی علامتوں پر عموماً طنز کرتے ہیں۔ تقدس مآب اور ثقہ مسلمانوں کے علم اور ان کے اخلاق پر تلخ و ترش حملے کرتے ہیں اور کسی بڑے عظیم اصلاحی پروگرام پر نکلے بغیر وہ مسلم سماجوں میں مذہبی قدامت پرستی کی دیواروں سے ٹکرا ٹکرا کر تبدیلیوں اور ترقیوں کے رُک رُک کر اور گر گر کر وقوع پذیر ہونے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

اپنے حالات کو بہتر کرنے کے لیے عورتوں کو تبدیلی کی ضرورت تھی۔ اس کے حصول کے طریقوں میں اوّلیت تعلیم کو حاصل تھی جو بذاتِ خود بھی اچھی چیز تھی اور مستقبل میں اُٹھنے والے ترقی کے ہر قدم کے لیے تقریباً ناگزیر۔ اُنھوں نے عورت کو اخلاقی رہنمائی، نظم و ضبط، سلیقے اور توانا عقیدے کے ایک امکانی وسیلے کی طرح دیکھا۔ 'مراۃ العروس' میں وہ کہتے ہیں کہ عورتیں مرد کے مقابلے میں جسمانی طور پر کمزور ہوسکتی ہیں مگر اس سے ان کو مساوی حقوق سے محروم کرنا یا ان کے ساتھ جنس کی بنیاد پر امتیازی سلوک کرنا حق بجانب نہیں ہو جاتا ہے۔ ''اگر غور سے دیکھو تو دنیا کی گاڑی، جب تک ایک پہیہ مرد کا اور دوسرا پہیہ عورت کا نہ ہو چل نہیں سکتی۔'' (90) اختیار (اتھارٹی) کو اپنے ہاتھ سے نکل جانے دینے پر عورتوں کی ملامت کرتے ہوئے وہ ایک پُر امید لہجہ اختیار کرتے ہیں۔ ''دنیا میں تمھاری قدر و قیمت تمھارے محاسن کے تناسب سے ہے اور عورتوں کے لیے تعلیم کی ضرورت پہلے کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہے۔'' (91)

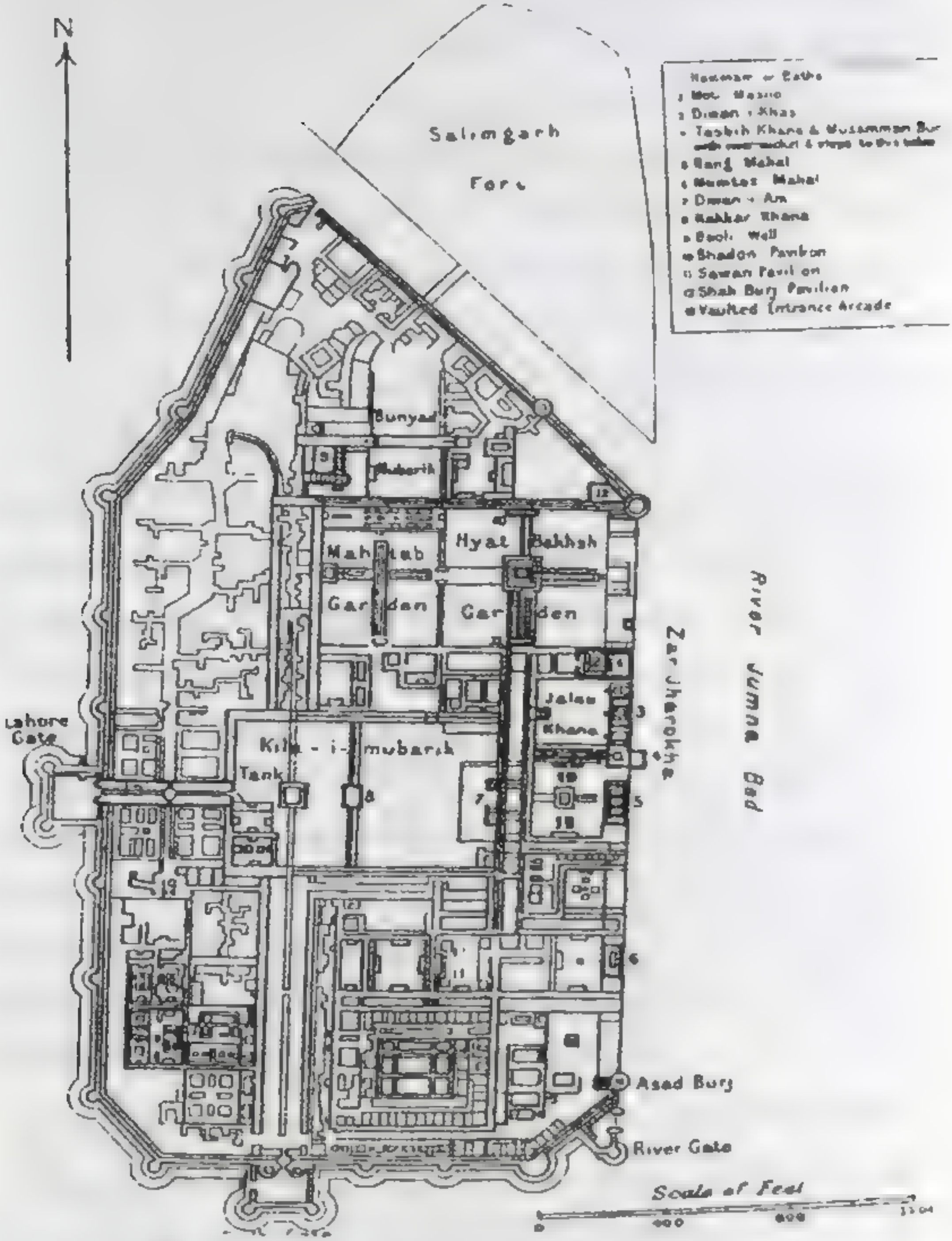
نذیر احمد اور اس کے ہم عصر چراغ علی، جن کے کیریر کا زیادہ عرصہ حیدرآباد میں نظام کے یہاں کام کرنے میں گزرا دونوں کی سوچ کی لہر ایک ہی تھی۔ (92) دونوں نے نہایت جوش و خروش کے ساتھ قرآن کی روح کا دفاع کیا اور چاہا کہ مسلمانوں کو قدامت پرستی اور خلافِ عقل اور مہمل عقائد

کے اندھیرے سے نکالا جائے۔ دونوں نے بعض ایسے خیالات ونظریات قائم کیے جو 'لبریشن آف ویمن' (1899) (93) کے مصنف محمد عبدہٗ (1905-1849) کے مصری شاگرد قاسم امین (1908-1865) کے خیالات ونظریات سے بڑی مماثلت رکھتے تھے۔ (94) دونوں اس نتیجے پر پہنچے کہ رسول نے اپنے حامیوں کے ذہنوں میں، عورتوں کے لیے رغبت ومحبت کا بڑا قابلِ قدر جذبہ بیدار کیا اور وہ احترام پیدا کیا جو عورتوں کا حق تھا۔ ساتھ ہی شوہر اور بیوی کی باہمی مسرّت و آسائش کو یقینی بنانے کی نصیحت کی۔ (95) چراغ علی نے قران کی سورت ۳ iv اور 128 کا ذکر کرتے ہوئے قران کی اپنی تاویل کی بنیاد پر اور قران میں رسول کے اس اعلان کی بنیاد پر کہ ''یقیناً تم (مجبوراً) رضامند بھی ہو تب بھی اپنی بیویوں کے ساتھ مساوی انصاف کرنا تمھارے اختیار میں نہیں ہے۔'' تعددازدواج کے واقعی خاتمے کے لیے ایک نظریہ ترتیب دیا، مسلم خواتین کی پسماندہ حالت کی ذمہ داری اجداد کے بتائے ہوئے قوانین کے کسی خصوصی عنصر کے بجائے کمیونٹی میں کلچر کی عموماً کمی پر نظر ڈالتے ہوئے امیر علی ایک قدم اور آگے گئے۔ (96)

نذیر احمد کی سوچ میں اگرچہ خاصا ابہام ہے مگر پھر بھی بحیثیت مجموعی وہ ایک جدید اور ہر آن بدلتی ہوئی دنیا میں اِصلاح کے مسائل پر توجہ دیتے ہیں۔ وہ آئینی، سماجی اور روحانی دنیا میں مردوں اور عورتوں کے درمیان مساوات کی تلاش میں اپنے جال کو بہت دور دور تک پھینکتے ہیں۔ موجودہ صورت حالات کی اُتھل پتھل سے گھبرانے کے باوجود وہ 'چراغ علی' امیر علی اور شبلی کے مقابلے میں کہیں زیادہ غیر مذبذب اور کہیں کم عذرخواہ ہیں۔ یہ تینوں حضرات اصلاحی موضوعات پر بحث وتمحیص میں لگے ہوئے تھے، عورتوں کی مساوات پر ان کے اِصرار نے اگرچہ کبھی کبھی مشروط اصرار نے مسلم عورت کی حیثیت کو بلند نہیں کیا لیکن اس نے ایک سر قبیلی سماج میں ہونے والی گرم بحثوں کے لیے ایک تازہ ہوا کا تعارف واہتمام ضرور کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ نذیر احمد کی زندگی میں دہلی میں عورتوں کے مسئلے پر بہت کم ممتاز مسلمانوں نے اپنے موقف اور اپنی حیثیت کی اس شدت اور اس سلامت طبعی کے ساتھ وضاحت وتعیین کی۔ مجموعی طور پر اگر کہا جائے تو ایک سماج جس میں تعلیمِ نسواں نہ تو چلن تھی اور نہ اسے ضروری تصور کیا جاتا تھا۔ ان کی دل چسپی سید احمد سے کہیں آگے تھی۔

نذیر احمد کی ترغیب دینے والی یہ صاف بیانی کسی طرح بھی انوکھی نہیں تھی۔ ایسی محتاط کشادگی ہم حالی کی تخلیقات (چُپ کی داد اور مجالس النساء) میں دیکھتے ہیں۔ ساتھ ہی دہلی، لکھنؤ اور اودھ کے قصبات کے بہت سے لکھنے والوں کے یہاں بھی یہ چیز ملتی ہے۔ مزید یہ کہ مسلمان عورتوں کی آزادی کے سلسلے میں ان کی تشویش اور پردے کے ان کے دِفاع میں ایک مرکزی ابہام بڑے

1957 سے قبل کے پیلس آف دہلی کا نقشہ



ماخذ: ایچ سی فان شا، دہلی پاسٹ اینڈ پریزنٹ (لندن 1902)

واضح طور پر نظر آتا ہے۔ اُنھوں نے اپنے اس ابہام میں سید احمد کو بھی شریک کیا۔ علی گڑھ کے اس مصلح نے متعدد مسائل پر مُلّاؤں کے احکامات کا مذاق اُڑایا مگر پردے کے دفاع میں اسی گروہ سے امداد طلب کی اگر چہ بہت سے دوسرے مسلمان دانشور اس مسئلے کی تنقیدی نظر سے چھان بین کررہے تھے۔ (98) وہ شخص جس نے 'تقلید' کے خلاف لکھا اور بے پناہ باتیں کیں ایک ایسے مسئلے پر خود 'مقلد' بن گیا جو اس کے اعلان شدہ ایجنڈے کا مرکزی نکتہ ہونا چاہیے۔ مسلم سماجی زندگی کی تشکیل نو اور تجدید، جس آدمی نے بہت سے اساسی مسئلوں کی حمایت کی اسے ممتاز علی کے اصلاحی آئین میں عورتوں کے حقوق کے دفاع سے ایسا دھکا لگا کہ مصنف نے اپنے احساسات وجذبات سے صرف نظر کرتے ہوئے کتاب 'تہذیب نسواں' کی اشاعت روک دی۔ یہ کتاب بعد کو سید احمد کے انتقال کے تین مہینے بعد شائع ہوئی۔ (99)

ایسا نہیں ہے کہ سماجی اصلاح کے مسائل پر سید احمد کی توجہ نہیں گئی، ایسا بھی نہیں ہے کہ مسلمان لڑکیوں کی تعلیم کے مطالبے کا انھیں احساس نہیں تھا۔ حقیقت صرف اتنی تھی کہ وہ شمالی ہندوستان کے پیٹی بورژوا اور مڈل کلاس مسلمان خاندانوں کے اس حلقے کے احساسات کو مجروح کرنے سے بچنا چاہتے تھے جن کی بیویاں اور لڑکیاں اپنے گھروں کے اندر اپنی قلمرو تک محدود تھیں۔ اپنے علی گڑھ پروجیکٹ کے سلسلے میں سید احمد کو ان لوگوں سے بڑی توقعات تھیں۔ اگر چہ بے شمار مضامین ان کے نقطۂ نظر کی حمایت کرتے ہیں۔ (100) مگر خود ان کے بعض معاصرین نے ان کے استدلال میں مغالطوں اور غلطیوں کا انکشاف کیا ہے۔ مجموعی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ اُنھوں نے تعلیم نسواں اور پردے کے مسئلے پر اپنی قدامت پرستانہ حیثیت اور اپنے رویے کے دفاع میں فرسودہ نظریات وخیالات کا سہارا لیا۔ (101)

ممتاز اسکالر لیلا احمد نے دکھایا ہے کہ وکٹورین کلونیل سرقبیلی اسٹیبلشمنٹ نے اسلام پر اپنے حملوں کو جواز عطا کرنے کے لیے مُساواتِ خواتین (feminisam) کے نقیبوں کی زبان ہتھیالی اور یہ نقاب مسلم سماجوں کی کمتری کی اور زیادہ واضح علامت بن گیا۔ (102) ہندوستانی ادیبوں اور نقیبوں نے پنجاب، بنگال اور مہاراشٹر میں اسلام کے پچھڑے پن کی تضحیک کے لیے ایسی ہی شبیہیں استعمال کیں۔ اس معاملے میں وکٹورین سرقبیلی اسٹیبلشمنٹ یا آریہ سماج کے ڈھنڈورچیوں کے گھڑے ہوئے تصورات اتنا بڑا مسئلہ نہیں ہیں، اہم مسئلہ ایک سرگرم اصلاحی

پروگرام کی تشکیل اور اصلاحی تحریک کی سربراہی کرنے میں سیکولر اشرافیہ اور روشن خیال علماء کی ناکامی ہے۔ نتیجتاً علی گڑھ تحریک ان متعدد تاریخی لمحات کی طرح ہوگئی جو ایک امتیازی تاریخی لمحے کی آرزوؤں اور تشویشوں کی بات تو بڑے موثر انداز میں کرتے ہیں مگر ان چیلنجوں کا مقابلہ کرنے میں جھجکتے ہیں جو خود اس کے وجود کی بنیاد ہیں۔ تحریک کی دو اندرونی لہریں اس بات کی وضاحت کرتی ہیں۔ ان میں سے ایک لہر کی نمائندگی نذیر احمد نے کی اور دوسری کی شیخ عبداللہ نے، جنھوں نے 14 رمئی 1991ء کو علی گڑھ جوائن کیا تھا۔

کوئی ایسا منصوبہ پیشِ نظر نہ ہونے کی وجہ سے، جس میں راج کے مفادات سے کسی قسم کی چپقلس کا امکان ہو نذیر احمد کے پاس، سید احمد جیسی کوئی مجبوری یا کسی قسم کا دباؤ محسوس کرنے کا کوئی جواز نہیں تھا مگر پھر بھی وہ اس مغربی نقطۂ نظر کو غلط ٹھہراتے ہیں کہ عورتوں کو الگ (پردے میں) رکھنا، بازگردی اور رجعت قہقری کا عمل ہوگا۔ اصلاح کی موافقت کرتے ہوئے وہ سماجی تعمیرِ نو کی طرف بڑھنے کے لیے نئے راستے تجویز کرتے ہیں۔ اسی طرح ان کا خیال ہے کہ ترقی ونشوونما کے مختلف سلسلوں کی پیروی کرنا ہوگی۔ سرسری طور پر ہمیں وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ کیا شامل کیا جانا چاہیے اور کیا خارج کیا جانا چاہیے۔ ان کا کہنا ہے کہ "ہمارے سماج کے اخلاقی ڈھانچے کی اساس پردے پر ہے۔ پردے کی پابندیوں کی ذرا سی بھی خلاف ورزی سماج کی اس اساس کو مسمار کردے گی۔" (103) اس مسئلے پر وہ انگریزوں سے بھی شدید اختلاف کا اظہار کرتے ہیں۔ "یہ فیصلہ کون کرے گا" اپنے بیٹے کو اسی خط میں لکھتے ہیں "کہ کون سا سماج اپنی خواتین کے ساتھ زیادہ بہتر سلوک کرتا ہے؟" "ہر شخص مجبور ہے"۔ وہ آگے لکھتے ہیں "کسی کے حیلے یا کسی کے جھانسے سے نہیں بلکہ اُفتادِ طبع سے، اپنے سماج کا دفاع کرنے کے لیے مگر میں تم سے بات کرنا چاہتا ہوں، اور امکانی بے تکلفی کے ساتھ کہ ہمارا طرزِ معاشرت اور ہمارا طرزِ زندگی اس مخالف اور نقصان دہ تنقید کا سزاوار نہیں ہے۔ (104) وہ 'مراۃ العروس' میں کہتے ہیں "تمھارے (خواتین کے) لیے (اپنے پردے اور) اپنی تنہائی سے بچ نکلنے کی کوئی امید نہیں ہے۔ رائے عامہ اور ملک کے رسم ورواج (یہ بات اہم ہے کہ وہ اسلام کا ذکر نہیں کرتے ہیں) کے پیچھے ایک ریٹائرڈ زندگی گزارنا عورتوں پر فرض کردیا گیا ہے اور آج کے زمانے میں اس فرض کی پابندی ہمیشہ سے زیادہ سخت ہے۔ (105) وہ اپنے (قیاساً) تاسف کا اظہار کرتے ہیں اور ساتھ ہی یہ عام بیان دیتے ہیں کہ عورتیں گھر کی

چار دیواری میں قید تھیں اور یہ کہ وہ نہ تو کسی شخص کو دیکھ سکتی ہیں...... نہ کسی سے بات کر سکتی ہیں۔(106)

نذیر احمد اس بات کو مانتے ہیں کہ پردہ قرآنی احکامات اور احادیث سے تجاوز کرتا ہے۔ ان احکامات کا مقصد ایک پاکیزہ اور صاف ستھری زندگی کی ضمانت ہے نہ کہ عورتوں کی تنہائی اور علاحدگی۔ لیکن بہر حال وہ سخت گیری کو ضروری قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر پردہ ایک اختراع ہے تو یہ ایک ایسی اختراع ہے جو اچھائی کے لیے ہے۔ کیوں کہ ''ہماری فطرت بہت خراب ہے۔''(107) وہ 'الحقوق و الفرائض' کی دوسری جلد میں کچھ دوسرے دلائل بھی پیش کرتے ہیں مگر ان سب کا مجموعی تاثر یہ ہے کہ پردے کے بغیر مسلمان ایک ثقافتی بحران میں پڑ جائیں گے، جس میں مصائب ہوں گے اور تفرقہ انگیز امکانات۔ انھوں نے ملکہ وکٹوریہ کی مذہبی غیر جانب داری کی ضمانت کے اعلان پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہ اس اعلان نے آزادانہ سوچ کی پرداخت کی ہے، عوام کے اعتماد کو بڑھایا ہے، توقعات میں اضافہ کیا ہے اور بول چال اور تحریر میں ایک سرکش لہجے کی ہمت افزائی کی ہے۔ ان کو پریشانی ہے کہ یہ پُر جوش و تند خو آزاد روح ایک افراتفری پیدا کرے گی اور عملی آزمی کی فکر کو تصنع کی طرف لے جائے گی۔(108)

نذیر احمد کی تعمیر میں خرابی ہے اور ان کے مقدمے (Thesis) سے متعلق بہت کچھ سوچا سمجھا ہوا نہیں ہے۔ مثال کے طور پر ان کا یہ خیال کہ پردے کا خاتمہ مسلمانوں کو بانٹ دے گا۔ ان کے ایسے دعوے مردوں اور عورتوں کی برابری سے ان کے شغف اور لبرل آرزوؤں سے ان کی محبت کے دعووں کے ساتھ لگا نہیں کھاتے۔ اس کے علاوہ ان کے زمانے کے بہت سے اہلِ فکر نے پردے کو اخلاقی تفتیش اور مذمت کی کسوٹی پر پرکھا۔ مثلاً امیر علی کا یہ اصرار رہا کہ پردہ عورتوں کی ترقی کی راہ میں مداخلت کرتا ہے۔ شبلی نے اپنی علمیت کو اس دلیل کی تردید میں استعمال کیا۔(109) کلکتے کا منصف عورتوں کے وقار کے تحفظ و بقاء اور مردوں کے ساتھ ان کی برابری کی وکالت کرنے کے لیے دسمبر 1899ء میں محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس میں واپس آیا۔ ''ایک زمانہ تھا جب ہمارے مذہب میں عورتیں 'لمتہ الرجال' کہلاتی تھیں، کیا ہم یہ نام انھیں آج دے سکتے ہیں؟''(110) کانفرنس میں آنے والے مندوبین متاثر ہوئے اور اُنھوں نے اسی جگہ اعلان کیا کہ لڑکیوں کے اسکول اسلام کے اصولوں اور اعلیٰ مسلمان خاندانوں کی روایات کی استقامت کے

ساتھ پیروی کر رہے ہیں۔اسی شہر میں مسلم کرانیکل کے 18 را پریل کے شمارے نے پردے کے خلاف ایک مضمون شائع کیا۔(111) بیگم رقیہ سخاوت حسین (1932-1880) نے علاحدگی کو کاربن بائیوآکسائڈ کی طرح دھیرے دھیرے مارنے والا قرار دیا۔ اُنھوں نے اس سے بھی انکار کیا کہ پردے کی بنیاد قران اور شریعت میں ہے۔(112) ایسے خیالات دوسری جگہوں پر مشروط طور پر قبول کیے جارہے تھے۔ اگرچہ، غالباً 'تمدن ناقابل تخفف علامتوں کی حیثیت (113) سے' روایات کے زبردست حامی نذیر احمد کے سامنے آنے سے ان کے حامیوں اور سرغناؤں کے دل ضرور ٹوٹے ہوں گے۔(114)

شیخ عبداللہ ایک کشمیری پنڈت کے بیٹے ان میں سے نہیں تھے۔ اپنے واحد مقصد کے حصول کے لیے آہنی عزم رکھنے والے اس شخص نے 1906 میں لڑکیوں کے لیے ایک اسکول علی گڑھ میں کھولا اور پردے کو ختم کرنے کی التجا کی۔ ایک نقطۂ نظر جو جولائی 1904ء سے نکلنے والے میگزین 'خاتون' کے ذریعے بڑے سلیقے اور انتہائی موثر طور مشتہر کیا گیا۔(115) اُنھوں نے پُر زور طریقے پر اس بات کی توثیق کی کہ اسلام میں عورتیں حقوق وفرائض سے محروم نہیں رکھی گئی ہیں، نہ ہی ان کے آئینی تشخص اور ان کی سماجی ذمہ داریوں سے انکار کیا گیا ہے۔ اُنھوں نے اس بات کو یقینی بنانے کی انتہائی کوشش کی کہ لوگ ان کے خیالات سے واقف ہوں اور جہاں تک ہوسکے، ان کو عمل میں لایا جائے۔ 'خاتون' کی اشاعت میں بڑی تیزی سے اضافہ ہوا۔ انتہائی ایمان داری اور اعلا ذہنی صلاحیتوں کے ساتھ شدید لگن نے لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کیا۔ محسن الملک، ذکا اللہ، حالؔی اور شیخ عبدالقادر جیسے ممتاز ادیبوں نے 'خاتون' میں مضامین لکھے۔(116) دہلی کے انعام الحق اور مولوی سید احمد جیسے نسبتاً کم معروف لوگوں نے بڑے جوش اور جذبے کے ساتھ مسلمان عورتوں کے حقوق اور ان کے وقار کے موضوعات پر لکھا۔(117) لکھنے والی خواتین کے لیے بھی 'خاتون' ایک فورم تھا جس کے ذریعے وہ اپنے مصائب کو لوگوں کے سامنے رکھ سکتی تھیں۔(118) دوسرے نئے نکلنے والے رسالوں نے بھی پردے میں رہنے والی خواتین کی دل چسپی کے بے شمار موضوعات پر عملی معلومات فراہم کی جس نے اُن خواتین میں باہمی یک جہتی کا ایک جذبہ بیدار کرنے میں بڑا حصہ لیا۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو شاید دوسرے طبقوں اور دوسرے مقامات کی اپنی جیسی خواتین کے بارے میں اُنھوں نے نہ تو کچھ جانا ہوتا اور نہ جاننا چاہا ہوتا۔(119)

شیخ عبداللہ کے عزم واستقلال کا پھل ملا۔ اگرچہ سید احمد کا اِصرار تھا کہ اگر لڑکیوں کے لیے اسکول کھلنا ہی ہے تو یہ علی گڑھ سے دور مثلاً لاہور میں قائم ہونا چاہیے۔ یہ بڑا مشکل تھا کہ عبداللہ کا ساتھ بھی دیا جائے اور رکاوٹوں اور اتفاقی دشواریوں کے باوجود اصل مقصد پر توجہ مرکوز رکھنے کے لیے ان کی وسعتِ نظر اور ان کے عزم وحوصلے کی حمایت نہ کی جائے۔ 1906 میں چھے بچیوں پر مشتمل چھوٹی سی کلاس میں اضافہ ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ گرلس ہاسٹل بنایا گیا جس کے لیے بیگم بھوپال نے بیس ہزار روپے دیے۔ عبداللہ نے ایک گھر کرائے پر لیا، لڑکیوں کو اسکول لانے اور اسکول کے بعد انھیں گھر پہنچانے کے لیے تین ڈولیاں مع ان کے چھے کہاروں کے رکھی گئیں۔ اس اسکول کی تیز رفتار ترقی اور علی گڑھ میں ویمنس کالج کے قیام کی شکل میں اپنی کوششوں کی بارآوری کو دیکھنے کے لیے اُنھوں نے لمبی عمر پائی۔

نذیر احمد کی اَرثی خصوصیات کے پیشِ نظر اس بات پر حیرت نہیں ہوتی کہ اصلاح کی ہواؤں کی طرف ان کا ردِعمل چند بے باک دعووں کے باوجود محتاط تھا۔ حجۃ الاسلام نے مغرب زدہ 'ابن الوقت' سے کہا:

> ''اگر ہم ایک گھر کی رفارم کرنا چاہیں تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اس کو جڑ بنیاد سے کھود کر پھینک دیں اور از سرِ نو دوسرا مکان بنا کر کھڑا کر دیں۔ اسی طرح مسلمانوں کی رفارم کو تو اُسی وقت رفارم کہا جائے گا کہ مسلمان، مسلمان رہیں یعنی باپ دادا کے مذہب کے وضع کے پابند ہوں۔ دوسرے سے الگ پہچان پڑیں کہ مسلمان ہیں اور پھر ان کے دلوں میں زمانہ حال کے مطابق ترقی کی گدگدی پیدا کی جائے۔''

(ابن الوقت: (مکتبہ جامعہ دہلی) 2001 صفحہ 310)

نذیر احمد کی خواہش ایک نئی آئیڈیالوجی کے بہاؤ کو روکنا نہیں تھا وہ اسے ایک مخصوص دائرۂ کار میں رکھنا چاہتے تھے، جس کی تفصیلات خود اُنھوں نے بھی نہیں بتائیں۔ ان کے ناول اگرچہ بہت پڑھے جاتے ہیں اور انتہائی مقبول ہیں مگر اصلاحات سے متعلق ان کے خیالات جنوبی ایشیا میں ہونے والی بحثوں کا موضوع شاذ ہی بنتے ہیں۔ ایسی صورت حال میں وہ شاید یہی کہتے کہ کوئی چیز

دوامی نہیں ہوتی، کوئی چیز ہمیشہ نہیں رہتی۔

عوامی حلقہ

لازم نہیں کہ خضر کی ہم پیروی کریں

مانا کہ اک بزرگ ہمیں ہم سفر ملے

اگر ایک جملے میں نذیر احمد اور ذکاء اللہ کے مابین اہم فرق کو بیان کرنا ہو تو یہی کہا جاسکتا ہے کہ اوّل الذکر اپنے اصولوں اور اپنے ضابطۂ عمل کی وضاحت میں زیادہ خود آگاہی کے ساتھ قدامت پرست تھے۔ وہ سیاسی صبح کے خوش امید امکانات سے ملتی جلتی ہر بات کا مذاق اڑاتے معلوم ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے اُنھوں نے 5 اکتوبر 1888 کو دہلی کے ماڈل ٹاؤن میں ہونے والی کانگریس کی دھجیاں بکھیر دیں جہاں ہندو نیشنل کانگریس کی مذمت میں متعدد تجویزیں منظور ہوئی تھیں۔ (121) اُنھوں نے کانگریس کی سرگرمیوں کو سماجی نزاع کی حیثیت سے دیکھا۔ ان کے لیے پارٹی ایک نئی سیاسی بے اطمینانی کے آغاز کی علامت تھی جس کے پیچھے خود فریب مفاد پرستوں کی سازباز تھی۔ (122) 1857 کی بغاوت کے سائے سے وہ کبھی باہر نہ آسکے اور جب کانگریس نے اپنی مہم شروع کی تو ان کے مضطرب ذہن کو لگا کہ بھیانک تجربے کی تکرار قریب ہے۔

اسطور اور علامت کے بیل بوٹوں سے مزیّن نذیر احمد کی تقریر اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ کانگریس اگر کچھ لائی تو صرف نقصان لائی اور وہ جس قدر جلد اس کے مہلک اثرات سے نجات حاصل کرتے ہیں اتنا ہی اچھا ہوگا۔ کانگریس کے جلسے جس سے محمد علی روگے نے خطاب کیا تھا، کے بارے میں اپنے ردِعمل کا اظہار کرتے ہوئے اُنھوں نے تجاویز میں تحریف کی اور ان کے اصل متن اور مطالب کو غلط معنی پہنا کر اور اس کے لیڈروں پر تماشا کرنے کا الزام لگا کر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔ ''کہاں ہے ہندوستان اور کہاں ہے قومیت؟'' کا سوال کر کے اُنھوں نے ایک بنیادی مسئلے پر انگلی رکھ دی۔ اُنھوں نے ایک جستہ جستہ اور بکھرے ہوئے سماج پر ایک جھوٹی قومی شناخت تھوپنے پر کانگریس کی مذمت کی اور عوام کے مفاد کے پردے میں لپٹے ہوئے ان کے مطالبات کو خارج کر دیا۔ اپنے جلو میں افراتفری، بدنظمی اور ہول دوریاں لانے اور تنازعے

پیدا کرنے والے لڑکھڑاتے ہوئے مغل اقتدار کا کنایتاً ذکر کرتے ہوئے اُنھوں نے استحکام، غیر مذہبی امن و امان لانے اور تعلیم، اقتصادیات، سماج، سیاست، علمی زندگی اور کلچر پر گہرے اثرات ڈالنے والی ایک مثالی امپریل قوت کی حیثیت سے انگریزوں کی تعریف کی۔ اُنھوں نے ہندوستان کے کونے کونے میں ترقی اور خوش حالی کی علامتیں دیکھیں۔(124) شکر یہ ملک کی واحد خیر خواہ ملکہ وکٹوریہ کا، ان کے منتخب روزگار نمائندوں، وائسراؤں، لیفٹیننٹ گورنروں، کمشنروں اور ڈپٹی کمشنروں کا، اُنھوں نے آئین وقانون کے ماتحت اچھی حکومت میں روشن عنصر کو دیکھا۔

1920 میں جب نیویارک میں ٹیگور کو عدم تعاون کی تحریک کی اطلاع ملی تو اُنھوں نے کہا تھا،"قسمت کی عجیب ستم ظریفی ہے کہ میں سمندر کے اس طرف تہذیبوں کے تعاون واشتراک کی تبلیغ کر رہا ہوں اور بالکل اسی وقت اُس طرف عدم تعاون کی دعوت دی جارہی ہے۔(125) سید احمد، نذیر احمد اور ذکاء اللہ نے اپنی دانش ورانہ تعمیر نو سے متعلق خود اپنا نظریہ وضع کیا، یہ بعض لحاظ سے دیوبند اسکول سے یکسر مختلف تھا مگر اتفاقیہ طور پر ٹیگور کے نظریے سے بہت الگ نہیں تھا۔ سیاسی سکوت پر اپنے قطعی اِصرار کے ساتھ اُنھوں نے کانگریس کو زندگی کے عام آہنگ کو اُتھل پتھل کرنے والی، ذہنوں کے ملاپ میں مزاحم اور اس ہندو مسلم مفاہمت کی قبریں کھودنے والی قرار دیا کہ جسے دہلی کے نشاۃ ثانیہ کے معماروں اور علی گڑھ تحریک نے بڑے جتن سے پیدا کیا تھا۔ اسٹیبلشمنٹ کی مخالفت سے نالاں، ان لوگوں کا بڑا مقصد اور شدید جذبہ اس کے پُرامن خاتمے میں مدد کرنا تھا۔

اپنے زمانے کے معیاروں کے لحاظ سے نذیر احمد نے ان سماجی رسم ورواج کا ایک ناقدانہ تبصرہ تیار کیا تھا جو شمالی ہندوستان میں مسلمان فرقوں کو ضرر پہنچا رہے تھے۔ وہ بہر حال، سماج میں اس کے سیاسی ہیجان اور اس کی بازگشت کا نہ تو اندازہ کر سکے اور نہ ہی اس کا کوئی تصور۔ اُنھوں نے نہ تو اُن اسباب پر غور کیا کہ جنھوں نے کانگریس کو جنم دیا نہ یہ سمجھنے کی کوشش کی کانگریس نے اتنے کم وقت اور اتنی کم جگہ میں اور اتنے بہت سے لوگوں میں جواز آخر کیوں کر حاصل کر لیا۔ ایک واقف اور بیدار مشاہد نے عوامی زندگی میں اتنے وسیع وعریض قیاس کی اہمیت کو جان لیا ہوتا۔ جب نذیر احمد اور دوسرے لوگوں نے کانگریس کے خلاف اپنے احتجاج میں اضافہ کیا اور اپنی ایک الگ سیاسی ہستی کو تسلیم کیے جانے کا مطالبہ کیا تو اُنھوں نے اپنے مشن کے ثقافتی، سماجی اور سیاسی مقاصد کو الم

ناک تضادات کا شکار بنادیا، مزید یہ کہ اُنھوں نے اپنے دلائل کی بنیاد ایک غلط مفروضہ مقدمے پر رکھی، وہ مقدمہ تھا کہ راج سے وفاداری کا لازمی مطلب تھا ہر قسم کی سیاسی سرگرمی سے انکار۔ شروع کے کانگریسی لیڈروں نے اپنی پریشانیوں کی بھڑاس نکالنے کے لیے، احتجاج اور مقابلہ کرنے کے بجائے گفت وشنید اور مفاہمت ومصالحت کو اپنی حکمتِ عملی بنایا۔ نذیر احمد اور ان کے کانگریس مخالف ٹولے نے اس حقیقت پر غور کرنے کی ضرورت ہی نہیں سمجھی، جب کہ ان کے معاصرین کی سیاسی آراء کا تعین کانگریس کی سیاسی کامیابیوں سے ہوتا تھا۔ معدودے چند لوگ تھے جنھوں نے بڑھتی ہوئی قوم پرستی کے فطری خطرات کو پہلے سے دیکھ لیا۔

سلسلے کی ایک دوسری کڑی۔ نذیر احمد کے بعض بیانات ایک طرف سماجی تعلقات دوسری طرف سیاسی رجحانات سے متعلق ان کی آراء میں شدید تفاوت کی تصدیق کرتے ہیں۔(126) 'ہندو' اور 'مسلم' کے ایک جداگانہ احساس کے پیدا ہونے کے خطرے سے لوگوں کو متنبہ کرتے ہوئے اُنھوں نے 'ہندو تسلط' کا ہوّا کھڑا کیا اور چلے آرہے ہندو مسلم اختلافات کی بات کی۔ بنیادی تضاد جو 1898ء میں سید احمد کے انتقال کے فوراً بعد ہی سامنے آیا تھا، بیسویں صدی کے آگے بڑھنے کے ساتھ ساتھ زیادہ شدید بھی ہوا اور وسیع بھی۔ یہی وقت تھا جب مسلمانوں کے ترجمانوں نے اپنے احساسات یا کانگریس سے متعلق اپنے فیصلوں کو ماضی سے ملانا شروع کیا اور عظیم افتراق (great divide) کے آغاز کا اعلان ہوا۔

کانگریس کے خلاف نذیر احمد نے کوئی زبان ایجاد نہیں کی۔ جس صورتِ حال کو اُنھوں نے بیان کیا اور جن خصوصیات سے اس کو وابستہ کیا وہ اس کے مخالفین کے لیے نہایت مانوس تھیں۔ اُنھوں نے ایک طرف تو سیّد احمد کے خیالات کا اِعادہ کیا اور دوسری طرف کانگریس کے انتشار پھیلانے والے رول سے متعلق سرکاری نقطۂ نظر سے اتفاق کیا۔ انھیں جہاں گرد پان اسلامسٹ جمال الدین افغانی سے کوئی ہمدردی نہیں تھی جن کا شدید اِصرار تھا کہ مسلمانوں کی کوششوں کا رُخ فاتحین یورپ کو نکالنے اور انھیں مزید تسخیروں سے روکنے کی طرف ہونا چاہیے۔ اس کے برعکس اُنھوں نے اپنے عارضی سرپرست رچرڈ ٹمپل کی رائے سے اتفاق کیا کہ "ہندوستان کے علاقے آج کے زمانے میں انتہائی محفوظ ہیں' اور تمام یا تقریباً تمام اہم چوکیوں پر یورپ والوں کی موجودگی بالکل ضروری ہے۔(127) اگر اُنھوں نے رُڈیارڈ کپلنگ (1865-1936) کے ناول پڑھے ہوتے تو

شاید اس کے اس خیال سے بھی اتفاق کیا ہوتا کہ 19ویں صدی کی ساتویں اور آٹھویں دہائیوں میں مجاہدین کی پیدا کی ہوئی اُلجھنوں کے باوجود کسی بغاوت، کسی غدر یا کسی سرکشی کا کوئی سنجیدہ خطرہ نہیں تھا۔ کپلنگ کا ہندوستان جیسا کہ 'کِم' میں (1901) میں دکھایا گیا ہے یقیناً ایک مطمئن دنیا تھی جس میں لڑائی صرف سرحد پر تھی یا پھر اپر برما میں۔ سرحد پر تخریب کار عناصر اور بیرونی سازشوں کو اس نے محض اپنی کہانی کو اور زیادہ پُراسرار بنانے کے لیے شامل کیا۔(128)

نذیر احمد کے ہندوستان اور سید احمد کے ہندوستان میں کوئی بہت فرق نہیں تھا۔ کپلنگ کی طرح اُنھوں نے بھی برطانوی حکومت کے لیے کوئی اِمکانی خطرہ نہیں دیکھا۔ جب ڈبلیو۔ڈبلیو ہنٹر (1840-1900) نے 1871ء میں لکھا کہ مسلم بے اطمینانی اور بے چینی ابھی ختم نہیں ہوئی ہے تو سیّد احمد نے 21/دسمبر 1871ء سے 22/فروری 1872ء تک چھپنے والے ایک مضمون میں فوراً اس کی تردید کی۔(129)

یہ صحیح ہے کہ برطانوی امپریل ازم مستحکم ہوگئی تھی مگر اسی عمل کے دوران اس نے محکوموں میں وطن پرستی اور آزادی کا ایک جذبہ بھی بیدار کر دیا تھا۔ بے شک کچھ لوگ حکومت کے اچھے کاموں کے لیے رطب اللساں رہے اور بہت کچھ لکھا بھی مگر اس کے ساتھ ہی کچھ لوگ تھے جنھوں نے اس حکومت کے تخریبی اثرات وعواقب کا جائزہ بھی لیا۔ سید احمد نے یہی کیا۔ کسی کلونیل مخالف منصوبے کے تحت نہیں بلکہ اچھی حکومت کے نظریے پر مرکوز ایک فلسفیانہ منصوبے کے حصے کی حیثیت سے (130) مختصراً یہ کہ جب آنے والی دہائیوں میں دوسرے لوگ مقامی کلچر کے انحطاط، نسل پرستی کے عروج اور اینگلوانڈین کمیونٹی کی خودآگاہ علاحدگی کی بات کر رہے تھے۔(131) یہ اس راہ پر چلے جس پر سید احمد پہلے ہی چل چکے تھے (132) اور ایک بار پھر، دوسروں سے بہت پہلے اُنھوں نے 'اسباب بغاوتِ ہند' میں اشارہ کیا کہ بے لچک کلونیل ڈھانچوں کے ذریعے نئی آرزوؤں اور تمناؤں کا گلا گھونٹنا بھی ایک وہ چنگاری تھی جس نے 1857ء کی آگ لگائی۔

اگرچہ نذیر احمد نے 'سید احمد کی تنقید کو 'جہادِ اکبر' قرار دیا مگر وہ اس سے مناسب سبق لینے میں ناکام رہے۔۔ یہ صحیح ہے کہ اُنھوں نے 1876ء کے اوائل ہی میں جنت میں پیدا ہونے والے حکمرانوں اور ان کے ماتحتوں کے درمیان کشیدہ تعلقات کو بھانپ لیا تھا۔ ایک موضوع جس پر اُنھوں

نے 'ابن الوقت' میں بڑی حسیت کے ساتھ لکھا ہے۔ اُنھوں نے جارج نیتھانیل کرزن (1925-1859) ایک انتہا پسند ٹوری امپریلسٹ کی تقریر پر بھی اپنی ناپسندیدگی کا بڑی شدت سے اظہار کیا مگر اُنھوں نے بہر حال اس حقیقت پر برائے نام ہی توجہ دی کہ تنہا، انتہا پسند بنگالیوں ہی نے کلونیل ازم کو بُرا بھلا نہیں کہا، اعتدال پسند کانگریسیوں نے بھی بے اطمینانی اور بے صبری کا اظہار کیا، طرّہ یہ کہ متعدد برطانوی ادیبوں نے بھی کلونیل حکومت کے استحصالی کردار اور اس کے کمزور کردینے والے عواقب کی طرف توجہ دلانا شروع کردیا۔ ان لوگوں نے 1800 سے 1825 کے درمیان پڑنے والے چار قحطوں کے مقابلے میں 1875 اور 1900 کے درمیانی عرصے میں پڑنے والے بائیس قحطوں کا ذکر کیا۔ 'مدراس ٹائمز' کے اڈیٹر ولیم ڈگبی (9-1877) کو اس بات میں کوئی شبہ نہیں تھا کہ 1890 کی دہائی میں ان قحطوں میں اضافے میں حکومت کا بھی معتدبہ حصّہ تھا اور حکومت کے اس عمل نے آنے والی کئی دہائیوں کے لیے بہت سے علاقوں کو اقتصادی جمود بلکہ سماجی شکست وریخت کا شکار کردیا۔ (134)

یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ خود نذیر احمد کی زندگی ہی میں مسلمانوں کے متعدد گروہ، نئے میلانات، سیاست کے نئے انداز اور ایک نئی نظریاتی تعیینِ سمت کے ساتھ سیاست کے میدان میں قدم رکھ چکے تھے۔ ایک سو سے زیادہ علماء نے کانگریس کے اجلاسوں میں شریک ہونے کے علاوہ اس کے مسلک کی توثیق کی (135) علی گڑھ کی پہلی نسل کے طالب علم جن کے دماغوں میں راج کی وفاداری کے سبق ٹھونسے گئے تھے وہ بھی سب کے سب ایک ہی مٹی کے بنے ہوئے تھے، ان میں سے ایک میر محمد حسن نے اپریل 1888ء میں بک (Beck) کو بتایا۔

> ''آپ جب تک صرف مسلمانوں کی بات مجھ سے کریں گے میں آپ کی بات نہیں سنوں گا۔ میں صرف سارے ملک کے مفاد کو دیکھوں گا اور ملک سے میری مراد ان نوّے فی صدی کسانوں سے ہے جنھیں روز کی روٹی روز کمانا ہوتی ہے۔ ان حالات کو بہتر کرنے کی ہر کوشش ہونا چاہیے۔ یہ کیسے ہوگا؟ مسلمانوں کو زیادہ نوکریاں دینے کی کوشش سے نہیں بلکہ ملک کی مادّی حالت، اس کی صنعت اور اس کی تجارت کو بہتر کرنے کی کوششوں کے ذریعے۔ اگر آپ ہندوؤں اور مسلمانوں میں باہمی بغض و

> عناد جگاتے ہیں تو آپ ملک کو تباہ کر دیں گے......اینگلو انڈین دو چیزیں پسند نہیں کرتے ہیں۔ ہمارے درمیان اتحاد اور ہماری مادّی حالت میں بہتری۔ ہمیں کانگریس میں شریک ہونا چاہیے تھا اور اس کی خراب اسکیموں کی مخالفت کرنا چاہیے تھا۔ ہمیں کانگریس کی توجہ کو ملک کی مادّی خوشحالی کو بڑھانے اور اِن غریب کسانوں کی حالت کو بہتر کرنے کی طرف مبذول کرانا چاہیے تھا۔" (136)

اس کے برعکس سیّد احمد اور ان کے قریبی ساتھیوں، خصوصاً نذیر احمد نے اپنی نسل پر دو واضح اثرات مرتب کیے۔ ایک یہ کہ ان کی پریشانیاں مشترکہ سماج سے، جو کانگریس قائم کرنا چاہتی ہے، باہر ہیں۔ دوسرے یہ کہ یہ امپیریل نظام کو باقی رکھنا اور 1892ء کے انڈین کاؤنسل ایکٹ کے تحت چلنے والے نئے سیاسی انتظام کی مخالفت کرنا چاہتے تھے۔ (137) یہ تو ان کی عوامی زندگی کے بالکل آخر میں ہوا کہ علی گڑھ کے مصلح نے پرانی اور نئی دنیا کے دوسرے متضاد حالات پر غور و خوض کیا اور ایک اختلافی خیال متعارف کرادیا جس نے نمائندہ اداروں اور سیلف گورنمنٹ کے خلاف ان کے پہلے دلائل کی جڑوں پر چوٹ لگائی پھر کانگریس مخالف سرگرمیوں کے اچانک تیز ہونے کے بعد اپریل 1888ء میں لکھنؤ کی اپنی مشہور تقریر سے چند مہینے بعد ہی بڑی صاف گوئی سے کام لیتے ہوئے اُنھوں نے بک (Beck) کو بتایا کہ "ہم نے کانگریس کی مخالفت میں کافی کچھ کرلیا۔" (138) اسی گفتگو کے دوران اُنھوں نے انگریزوں کی بات کی جنھوں نے 1857ء میں بے اطمینانی کی آگ پر قابو پانے کے لیے بڑی ظالم قوت استعمال کی تھی۔ زخم پر نمک چھڑکنے کے لیے اُنھوں نے ان کے رویّے کا موازنہ چنگیز خاں اور تیمور (1405-1370) کے ڈھائے ہوئے مظالم سے کیا۔ "اس مختصر سی گفتگو نے" بک نے تاسف کے ساتھ لکھا "میری سیاست پر پانی پھیر دیا۔" (139)

عدلیاتی نظام سے سیّد محمود کا بے آبرو ہو کر نکلنا، آخری تنکا ثابت ہوا۔ ایک پریشان اور جھنجھلایا ہوا باپ الٰہ آباد کورٹ سے اہانت آمیز حالات میں زبردستی نکالے جانے کو ہضم نہیں کر سکا۔ (140) وہ 'فاتح' اور 'مفتوح' کے ساتھ مساوی سلوک نہ ہونے پر مایوسی اور ناامیدی کے اظہار تک گئے۔ (141) اس تلخ تجربے نے، ان آزمائشوں نے انھیں اس کلونیل نظام کے ان نامناسبات کو

یاد دلایا ہوگا جن کا اُنھوں نے ساری زندگی بڑی ہمت اور وفاداری کے ساتھ دِفاع کیا تھا۔ حقیقت بہرحال یہ ہے کہ اُن معاملات میں جن کا تعلق محمود کے ذاتی اور پیشہ ورانہ رکھ رکھاؤ سے تھا، سیّد احمد جو بڑے لچکدار اور نرم مزاج آدمی تھے اور اپنے پتّے صرف اسی وقت کھولتے تھے جب ضرورت ہو، یہ نہیں جان سکے کہ خطِ فاصل کہاں کھینچا جائے، کہاں جھکا جائے اور کہاں کھڑا ہوا جائے۔

اگرچہ سیّد احمد نے اپنی زندگی کے جُھٹ پٹے میں بعض مسائل اُٹھائے مگر نذیر احمد نے متموّل علم اور عہد کی نبض پر بہتر گرفت کے باوجود ان مسائل پر بات کرنے سے احتراز کیا۔ اس کے علاوہ سیّد احمد کے سرد و گرم کے ساتھی نے بسا اوقات دونوں پہلوؤں کا خیال رکھنے کی کوشش کی۔ ایک طرف ہر یورپین چیز کی تعریف و توصیف دوسری طرف شدید مادّیت پرستی پر تردّد کا اظہار اور 1870ء اور 1880ء کی دہائیوں میں روایتی ہندوستانی اقدار اور رواج کے انحطاط کا مرثیہ۔۔ یونانی دواؤں کے مقابلے میں کہ جن کے وہ زبردست حمایتی تھے۔ انھیں مغربی دوائیں صرف یورپ کی آب و ہوا اور وہاں کی روایات کے لیے ٹھیک لگیں (142) اور اُنھوں نے کہا کہ ان کو مسلّط کرنا ویسا ہی ہے جیسے ''آپ پتلون میں اپنی ٹانگیں ڈال رہے ہوں۔'' ان مقامی اجزاء کے استعمال کی سفارش کرتے ہوئے جو سستے بھی تھے اور ملتے بھی وافر مقدار میں تھے، اُنھوں نے یہ بات صاف کردی کہ آزادی کا مطلب ماضی کو جھٹلانا نہیں ہے۔ اسی لیے یونانی نظامِ طِب کو ترک کرنا ویسا ہوا ہے کہ آپ 'ایمپائر' حکومت، دولت، حرفے اور تجارت ہر چیز پلیٹ میں رکھ کر کسی انگریز کو پیش کردیں اور بے فکر ہوجائیں۔ اُنھوں نے معروف حکیم محمود خاں کے بیٹے حکیم عبدالمجید (1850-1906) کی دہلی میں ایک مدرسہ طبّیہ قائم کرنے کی تجویز کی حمایت کی۔ 1895ء میں حکماء اور ویدوں میں باہمی رابطوں کو بڑھانے کی مجید خاں کی اسکیم کا ساتھ دیا، یہ خیال ان کو پسند آیا۔ کیوں کہ اس میں دیسی طریقہ علاج کو معتبر سمجھا گیا تھا۔

ملک کے بعض حصّوں میں نظریاتی طور پر مضطرب ایسے گروہ تھے جنھوں نے 1870ء اور 1880ء کی دہائیوں میں آزادی اور سماجی اصلاح کے نام پر ہندوستانی سماج کا منظر نامہ ہی بدلنا شروع کردیا، دوسری طرف کچھ لوگ تھے جو فکر و خیال کی مختلف لہروں کو ہم آہنگ و ہم آمیز کرنے کی تلاش میں لگ گئے۔ یہ ایک ایسی کوشش تھی جو نذیر احمد کی تخلیقات میں جاری رہی اور جس نے اتصال و اتحاد اور نظم و ترتیب کی نو بہ نو شکلوں میں اپنا راستہ تلاش کیا مگر اس جدو جہد اور تگ و دو میں کسی نے

بھی اتنا امتیازی کردار نہیں ادا کیا جتنا کہ ان کے پرانے دوست، تہذیب الاخلاق کے مدیر سید احمد خاں نے ادا کیا۔ تہذیب الاخلاق نے اپنے قیام کے بعد ہی سے روشن خیال فکر کے متنوع اظہار کے لیے فورم مہیا کر دیا تھا۔ اس لحاظ سے، لبرل دانش وری کے احیاء پر تہذیب الاخلاق واحد اور ممتاز ترین اثر کی حیثیت سے سامنے آیا۔

خطابت کے اثباتی استعمال

چلتا ہوں تھوڑی دور ہر اک راہ رَو کے ساتھ
پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہ بر کو میں

(غالبؔ)

19 ویں صدی کے آخری ربع نے مسلمانوں میں سماجی، تعلیمی اور نیم سیاسی تنظیموں میں غیر معمولی اضافہ ہوا۔ یہ تنظیمیں عموماً کلکتہ، لاہور، دہلی اور لکھنؤ میں تھیں۔ اس کی وجہ شاید یہ بھی رہی ہو کہ یہ مقامات آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس اور انجمن حمایت اسلام کے سالانہ اجلاس کے لیے بڑے مناسب تھے۔ شریف کلچر کی علامت فارسی اور اردو کے اشعار پڑھ پڑھ کے اپنی حیثیت اور ساکھ بنانے کے خیال سے یہ جگہیں خود مقررین کے لیے بڑی اہمیت کی حامل ہو گئی تھیں۔ لاہور میں ایک تقریر کا مطلب تھا ٹریبون اور سول اینڈ ملٹری گزٹ میں چھپنا اور اچھے اشعار کا انتخاب ادبی ستائش کا وسیلہ۔ عوامی تقریریں آج بھی ہیں اور آج سے قبل بھی ترسیل اور رابطے کا ایک ذریعہ رہی ہیں جن میں لوگ گروہوں کی مقبولیت اور ان کو بنانے والے تناظرات کی شناخت کرتے ہیں۔ ایسے آزاد اور کھلے ڈھنگ سے ہونے والی تقریروں میں اُن متنوع طریقوں پر دھیان دینے کی ضرورت ہوتی ہے جو لوگ، محاورے، لہجے اور تشبیہات کی مدد سے اپنے اظہار کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ اس طرح فن خطابت ایک اہم ذریعہ بن جاتا ہے، جس کی مدد سے مخصوص سماجی حیثیتوں کے لوگ، دوسرے سماجی ماحول کے افراد میں اپنے سُنے جانے کے دعووں میں مطابقت اور تعدیل پیدا کر سکتے ہیں۔ (144)

سامعین کے لیے مقررین کی حیثیت اور تقریر کے مواد کی اہمیت بہت زیادہ تھی۔ اسی لیے لوگ اپنی پسندیدہ شخصیتوں کو دیکھنے اور سننے کے لیے سفر کی صعوبتوں کو برداشت کر کے دور دراز مقامات سے آتے تھے۔ نوجوان عبداللہ لاہور میں محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس میں سید احمد کی موجودگی سے اور نذیر احمد کے تبحر علمی، ان کی ذہانت اور ان کے خیالات کی سادگی و پرکاری سے بہت متاثر ہوئے تھے۔ اپنے فطری خوش آئند طرز بیان اور اپنی فصاحت و بلاغت کے ساتھ شبلی نے بھی 1891ء میں الہ آباد میں ہونے والی اس کانفرنس میں ماہرینِ لسانیات، معروف شعرا اور ممتاز ادیبوں کے گہرے اثرات کا حوالہ دیا۔ ''دنیا میں کیا تمھیں حالؔی، ذکاءاللہ اور سید علی بلگرامی جیسے لوگ ایک جگہ اکٹھا ملیں گے۔ ان کی یہ اجتماعی موجودگی طویل سفر کی تھکن اور اس کی صعوبتوں کو زائل کر دیتی ہے۔'' (145)

سید احمد اور دہلی کے طبیہ کالج کے منتظمین اور حمایت اسلام کے لوگوں میں اپنے منصوبوں کی حمایت کے لیے ممتاز ادیبوں اور شاعروں کو اکٹھا کر لینے کا ہنر تھا اور سلیقہ بھی۔ ان لوگوں پر نذیر احمد نے بڑی کامیابی اور انتہائی مفید طور پر لبیک کہا۔ عوامی تقریریں کرنے کے ان کے شوق نے 1868ء سے 1885ء تک کے عرصے میں اُنھوں نے دہلی کے ٹاؤن ہال میں چوالیس تقریریں کیں اور بالآخر چندہ جمع کرنے والے ایک بہترین شخص ہو گئے۔ وہ اپنے سامعین پر اپنی تقریر کا کبھی نہ مٹنے والا اثر چھوڑتے تھے۔ ان کی اس خوبی کی تصدیق شیخ عبداللہ نے بھی کی جنھوں نے انھیں پہلی بار لاہور کے گورنمنٹ ہائی اسکول میں ساتویں جماعت کے طالب علم کی حیثیت سے سنا تھا۔ (146) سامعین ان کا استقبال پُرزور تالیوں سے کرتے تھے اور ہر جگہ ان کی تقریروں کے دوران سننے والوں کا رویہ انتہائی اشتیاق و محبت کا ہوتا تھا۔ جذباتی مسائل پر تقریر کرتے ہوئے وہ کبھی کبھی، صرف کبھی کبھی جذبات کے اظہار کے لیے حرارت اور جوش و خروش کا اہتمام کرتے تھے۔ اس کے مقابلے میں وہ تقریر کے بیچ بیچ میں کچھ ایسی باتوں کو ضرور شامل کر دیتے تھے جنھیں سن کر سامعین میں نہ صرف تبسّم زیرِلب ہوتا تھا بلکہ وہ قہقہے لگانے لگتے تھے۔ وہ بولنے میں اداکاری، تماشاگری اور جذباتیت سے پرہیز کرتے تھے۔ حافظے کے خزانے سے متعلقہ حقائق اور مثالیں نکال کر پیش کرتے تھے، تحریک خلافت کے دوران جن بیّن قیاسات منطق کو محمد علی نے جلا دی تھی نذیر احمد اس سے احتراز کرتے تھے۔ اس کے برعکس سامعین سے براہِ راست رابطے کے

لیے لفظی اور شاعرانہ قیاسات کا استعمال کرتے تھے۔ اپنی مقبول اور بیدار ذہانت کے بل بوتے پر اور جذبات کو ٹھیس لگائے بغیر طنز کی اپنی صلاحیت سے وہ بہت جلد اپنے سننے والوں سے ایک قلبی تعلق پیدا کر لیتے تھے۔ ان کی انتہائی کوشش، مسلمانوں کو، جنھیں وہ جہل سے اندھا اور متعصب اور خود اپنے تنازعات کے بے مفر جال میں پھنسا ہوا دیکھتے تھے اپنے پیغام کی سچائی اور اس کے جواز کو سمجھانے کی ہوتی تھی۔ ان کے یہاں قطعیت تھی اسی لیے ان کی بات ماننے والی ہوتی تھی۔ جب وہ کسی بات کا فیصلہ کرتے تھے یا کسی دلیل کو پیش کرتے تھے تو سننے والوں کے دماغ میں اس سلسلے میں کوئی تذبذب کوئی شک وشبہ نہیں ہوتا تھا کہ کس بات کی ضرورت ہے اور کون سی بات غیر ضروری ہے۔ دہلی اور پنجاب میں انھیں عام اتفاق اور قبولیت ملی۔ ذیل کا بیان دیکھیے:

> ''ہر موسم سرما میں صوبے کے مختلف حصّوں سے انجمن حمایت اسلام کے زیرِ اہتمام اسلامی تعلیمی اداروں کی سالانہ تقریب میں شریک ہونے والے ہزاروں لوگوں کو تقریبات کی کاروائی شروع ہونے سے گھنٹہ بھر قبل ہی آپ اپنی اپنی جگہوں پر بیٹھے ہوئے دیکھ سکتے تھے۔ ٹھیک معینہ وقت پر آپ تالیوں کی گڑگڑاہٹ سنتے ہیں۔ گڑگڑاہٹ سمندری طوفان کی طرح۔۔ پھر آپ داخلے کے دروازے سے ایک آدمی کو آتا دیکھتے ہیں، سر پر ایک سادہ سی گول ٹوپی جو خود اس کے لیے بھی کچھ عجیب تھی، سفید بال بالکل بے ترتیب، ایک چھوٹی سی داڑھی جسے قدرت نے شکل و صورت اور چوڑی پیشانی کے ساتھ ایک شان خسروانہ عطا کی تھی۔ اچکن اور اس کے ساتھ پرانی وضع کا پاجامہ پہنے، کندھوں پر دو کشمیری شالیں پڑی ہوئیں...... اپنے داخلے پر وہ ان تالیوں کے جواب میں کہ جن سے سامعین نے اُس کو خوش آمدید کہا تھا ایک مہذب کورنش بجا لاتا ہے اور سیدھا اسٹیج پر پہنچتا ہے اور تقریر شروع کر دیتا ہے۔'' (147)

اردو ادیب، نذیر احمد کی خوش بیانی اور ان کے سحر آگیں خطابات کو بیان کرنے کے لیے اکثر مومن کا یہ شعر پڑھتے ہیں:

اس غیرت ناہید کی ہر آن ہے دیپک

کسی بھی ادبی یا ثقافتی روایت میں غیر معمولی طور پر پیچیدہ خیالات ونظریات کے بعض پہلو توصیف یا مذمت کے لیے مناسب سمجھ کر الگ نکال لیے جاتے ہیں۔ پھر بھی غالب کی آزاد خیالی اور سید احمد کی جرأت آمیز انسان دوستی سے مانوس ایک کمیونٹی نذیر احمد کی دی ہوئی برائے نام تلخ گوئی کو گلے سے اُتار نہ سکی۔ پردے کے ان کے برملا دفاع سے اگرچہ عام طور پر متفق ومطمئن مگر متکلم، مسلم رائے نے ان کے کرسچین حامی میلانات اور رام چندر سے ان کی انٹلکچول دوستی (149) اور قرآن کے ترجمے میں جگہ جگہ ایسے فقروں کو شامل کرنے کو منظور نہیں کیا جو متن کے مطالب کی وضاحت کے لیے استعمال کیے گئے تھے۔ ان کا یہ کام خصوصاً مذہبی خیمے پر ایک بم کی طرح گرا۔ (150) ندوۃ العلماء کے فضلا نے کتاب کے خلاف ایسی تیوریاں چڑھائیں کہ ان کے بائیس اعتراضات پر غور کرنے کے لیے ایک کمیشن کی تشکیل کرنا پڑی۔ (151) اپر دوآب کے ایک قصبے تھانہ بھون میں دیوبند کے پڑھے ہوئے ایک عالم اشرف علی تھانوی (1943-1863) نے اس کام کی بڑی تاریک تصویر کھینچی اور وضاحت وتوضیح کا مطالبہ کیا تاکہ عام مسلمان اسے پڑھ کر اپنے ایمان اور اپنے عقائد میں ڈگمگا نہ جائیں۔ (152) 'توبۃ النصوح' کو اُنھوں نے خوش آمدید کہا مگر عورتوں سے متعلق نذیر احمد کے چار ناولوں کا مذاق اڑایا۔ ''یہ چار کتابیں اس قسم کی ہیں جن میں کچھ نکات تو ایسے ہیں جو ادراک، بصیرت اور شائستگی کی ہمت افزائی کرتے ہیں مگر کتابوں میں دوسرے کئی مقامات پر ایسے حصے ہیں جو ایمان کو کمزور کرتے ہیں۔'' (153)

رسول اکرمؐ کی ازدواج مطہرات سے متعلق کتاب 'امہات الامۃ' کی اشاعت پر نذیر احمد مذمتوں کے ایک طوفان میں گھر گئے۔ مقامی لوگوں نے نفرت انگیز تعصب کا اظہار کیا۔ نذیر احمد پر وحشیانہ حملے ہوئے اور دین داروں نے ان کے انتقال سے محض ایک سال قبل 1911ء میں کتابیں جلائیں۔ اعتراض غیر صحیح اور غیر منصفانہ تھا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ان کے زمانے کے ممتاز پڑھے لکھے لوگوں نے ان کے طور طریقوں کا دفاع بھی کیا اور ان کے ناقدین کو پاگل فتنہ انگیز قرار دیا۔ آخر میں انجمن حمایت اسلام میں کی گئی ایک تقریر نے 'رفیق ہند' کے اڈیٹر اور ایک گندہ دہن پمفلٹ باز محرم علی چشتی کو نذیر احمد کو کافر کہنے کے لیے مسالہ فراہم کر دیا۔ اگرچہ 19/جون 1893ء کو مقامی عدالت کے سامنے معافی مانگ کر تلافی کر دی گئی مگر تحقیر آمیز الفاظ نے نذیر احمد کا

دل توڑ دیا۔

ایسی تنقیدیں اگر چہ ادبی شخصیات کی زیادہ مثبت کامرانیوں کی تعمیری تعیّنِ قدر کا پیش خیمہ ہوا کرتی ہیں مگر اصل مسئلہ جو اُٹھتا ہے اور اکثر اُٹھتا ہے وہ ہوتا ہے ان اثرات کا جو ادیب کے جذبے اور اس کی روح پر پڑتے ہیں۔ 1895ء میں قران کے اپنے ترجمے پر 'قدیم اسکول' یا 'نئی پارٹی' کے ردعمل کے بارے میں نذیر احمد متذبذب اور متشکک تھے مگر پھر بھی یہ توقع رکھتے تھے کہ سو سال بعد دونوں گروہوں کے نظریہ ساز اسے ہاتھوں ہاتھ لیں گے۔ (154) بہرحال انھیں بہت انتظار نہیں کرنا پڑا۔

جب ایک بار اختلافات کی گرد بیٹھ گئی تو 'ترجمہ نذیریہ' کی نوعیت اور اس کے اثرات کا تخمینہ لگانا آسان ہو گیا۔ اشاعت کے سولہ سال کے اندر اندر اس کے گیارہ اڈیشن نکلے اور چالیس ہزار جلدیں طبع و فروخت ہوئیں۔ نذیر احمد کے تبحر علمی نے قابل توجہ ہونے کا اپنا حق جتا دیا اور ان کی بامحاورہ اردو اور صاف اور واضح انداز پیش کش دونوں پر ہر طرف سے توجہ ہوئی۔ اس پر ہونے والے حملوں نے ترجمے کی اہمیت کو اور اُجاگر کیا، اسے حالی اور حسن نظامی کی منظوری ملی۔ سینٹ اسٹیفنس کالج میں اینڈریوز کے شاگرد ضیاء الدین برنی جیسے دوسرے بہت سے لوگوں نے 'ترجمۂ نذیرہ' ہاتھوں ہاتھ لیا اور پُر زور طریقے پر اس کا دفاع کیا۔ (155) ان کے انتقال کے فوراً بعد ان لوگوں نے اسے مزید حملوں کی زد سے دور کر دیا۔

مقدر کے ہم رکاب: نذیر احمد اور سیّد احمد

جب ہم نذیر احمد کو خود اپنے بارے میں بات کرنے کا موقع دیتے ہیں تو یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ وہ اس سماجی دانش ورانہ اور مذہبی تحقیق و جستجو کی روح کو پیش کرتے ہیں جس نے شمالی ہندوستان کے بہت سے تعلیمی اداروں کو اپنے حلقے میں لے رکھا تھا۔ وہ اور سید احمد دونوں عقیدے اور تعقل کی ہم آہنگی کے ایک ہی مقصد کے حامی و محافظ کی حیثیت سے شانہ بہ شانہ ہیں۔ وہ اپنے

چاروں طرف لوگوں کی زندگیوں سے متصادم دور رس قوتوں سے اپنی آگاہی کا مظاہرہ کرتے ہوئے بڑے جوش وخروش کے ساتھ لکھتے ہیں۔ دونوں آنے والی نئی ہواؤں اور نئی روشنیوں کے لیے نئی کھڑکیاں کھولنا چاہتے ہیں کہ یہی راستہ ہے جس سے کمیونٹی جہل کے کناروں سے علم اور روشن خیالی کے ساحلوں تک پہنچے گی۔ اسی لیے کوئی حیرت نہیں ہوتی کہ کشمکش اور مذمت کی جو یلغار دونوں نے جھیلی وہ مانوس حلقوں سے ہوتی تھی یعنی اس جماعت کی طرف سے جو الہام ووحی پر استدلال وتعقل کو منطبق کرنے کے خلاف تھی۔

نذیر احمد اور سیّد احمد دونوں میں کانگریس سے شدید نفرت کا جذبہ تھا اور دونوں میں اس بات کا مساوی تیقّن تھا کہ اکیلے وہ اور ان کے منتخب دوست تھے، جن کے پاس وہ علم تھا جو ان کے فرقے کے لیے خوشی ومسرّت لاسکتا تھا مگر پھر بھی بعض دوسرے مسائل کے بارے میں دونوں ایک دوسرے سے بنیادی طور پر الگ تھے۔ جیسے شبلی، جنھوں نے سیّد احمد کے بعض مذہبی عقائد سے اختلاف کیا۔ نذیر احمد نے اپنے اس دوست کا ساتھ چھوڑا جسے وہ بے پناہ پسند کرتے تھے۔ اس مسئلے پر ان کا خیال تھا کہ ''کسی چیز میں بھی ہو افراط بہر حال بُری ہوتی ہے۔'' (156) سیّد احمد کی قرآن کی تفسیر کے بارے میں بھی ان کے کچھ تحفظات تھے جنھیں انھوں نے اپنے مزاج کے عین مطابق صفائی اور بے جھجک طور پر ظاہر کیا۔ (157) اگرچہ اُنھوں نے ان کے سیاسی آقاؤں کو ہمدرد پایا مگر سید احمد کی مغرب کی بے چون وچرا پسندیدگی کی کوئی وجہ انھیں نظر نہیں آئی۔ (158) خود اُنھوں نے مغربی تہذیب وتمدن پر تعریفوں کے ڈونگرے برسائے اور برطانوی حکومت کو ہر لحاظ سے خدا کی بخشش سمجھا۔ ''انگریزی عملداری امن کی عمل داری ہے۔'' لیکن اُنھوں نے مغربی طرز زندگی اپنانے پر ابن الوقت کی تحقیر اور بے عزتی بھی کی۔ ابن الوقت کو بڑی صاف گوئی کے ساتھ بتادیا گیا۔ ''ایک دروازہ تم پر بند تھا، دوسرے تک تم پہنچ نہیں سکے۔ یہ کچھ دنیاوی تغیرات ہیں جو تمھارے متلون منصوبوں کا پھل ہیں۔'' (159) آخر میں ایک رشتے دار کی مداخلت پر ابن الوقت اپنے طور طریقوں کو بدلتا ہے، ہندوستانی لباس پہنتا ہے اور بعض برطانوی پالیسیوں پر سوال بھی کرتا ہے۔

سیّد احمد نے مغربی لباس کو ترجیح دی، نذیر احمد تنگ لباس سے متنفر تھے۔ انگریزی لباس انھیں صبح دوپہر شام ہر وقت کرسیوں اور صوفوں پر گر جانے پر مجبور کرتا تھا۔ یہ نشست فرش پر بیٹھنے کے

مقابلے میں دس درجہ بھی آرام دہ نہیں تھی۔'' اپنی قدیم چیزوں کی افادیت کے لیے ہمارے پاس کافی جواز ہیں۔'' ان کا کہنا تھا(160) انگریز عورتوں کے لباس کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں'' اگر یہ لباس بہترین قسم کا ہے تو آدمی بغیر کسی مبالغے کے یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ لباس صرف اس شعر میں اچھا ہے:

تن کی عریانی سے بہتر نہیں دنیا میں لباس

یہ وہ جامہ ہے کہ جس کا نہیں الٹا سیدھا

مختصراً یہ کہ:

> '' میری سمجھ میں نہیں آتا کہ کلکٹر یا کسی یورپین کو وہ چاہے وائسرائے ہی کیوں نہ ہو کیا حق ہے کہ وہ ہمارے لباس ہمارے طرز معاشرت کے معاملے میں دخل اندازی کرے؟ یہ حق بجانب کیوں کر ہے؟ آج لباس ہے کل وہ اپنے محکوموں کے مذہب میں دخل دے سکتے ہیں۔ یہ بات برطانوی حکومت کے اصولوں کے یکسر خلاف ہے۔''(162)

'طریقۂ تناول طعام' اور 'طریقۂ زندگی' میں سید احمد نے ہاتھ سے کھانے اور کانٹے چھری استعمال نہ کرنے پر ہندوستانیوں کو بُرا بھلا کہا۔'' کام نیتوں سے پہچانے جاتے ہیں۔''(163) رسولؐ نے فرمایا تھا۔ اُنھوں نے کہا'' جو بھی کسی ایسے فیشن کو اختیار کرتا ہے جو اس کا اپنا نہیں ہے وہ ان ہی جیسا ہو جاتا ہے۔'' سید احمد نے ان الفاظ کو قبول کرتے ہوئے ان کا حوالہ دیا۔ پیغمبرانہ قول پر کسی قسم کا شک وشبہ کیے بغیر نذیر احمد اِصرار کرتے ہیں کہ صفائی اور طہارت کے ذاتی معیار ایک ملک کے دوسرے ملک، بلکہ ایک فرد کے دوسرے فرد سے مختلف ہوتے ہیں۔ اُنھوں نے اپنے بیٹے کو لکھا:

> '' مختصراً یہ ہے کہ لوگ جو انگریزی تہذیب اپناتے رہتے ہیں۔ وہ چیزوں کی گہرائی میں نہیں جاتے، گہرائی یہ ہے کہ مختلف مذاق فطری ہوتے ہیں اور بدلے نہیں جا سکتے۔ میں جو کہتا ہوں وہ یہ ہے کہ ہر شخص اپنے طور طریقوں کو پسند کرتا ہے۔ یہی طریقے اُسے خوشی دیتے ہیں اور وہ آخر وقت تک ان ہی کے مطابق عمل کرتا رہے گا۔ ہم جانتے

ہیں کہ انگریز ہر میدان میں حیرت انگیز ترقی کر رہے ہیں اور اپنے طرز زندگی میں اصلاح سے بھی غافل نہیں ہیں، اس سب کے باوجود یہ سمجھنا کہ ان کی تہذیب، نفاست کی بلند ترین منزل پر پہنچ گئی ہے غلطی ہوگی۔ غذا اور لباس کے معاملات معمولی معاملات ہیں، ان کی سوسائٹی میں چیزیں ہیں اور بہت اہم چیزیں ہیں جو ہمیں پسند نہیں ہیں۔ میں سرسری طور پر وہاں کی عورتوں کی حیثیت پر بات کر چکا ہوں، اب ان کی شراب نوشی ہی کو دیکھو......"(164)

یہی سب کچھ نہیں تھا۔ "میں تم سے پوچھتا ہوں" سیدھے سادے الفاظ میں اُنھوں نے اپنے بیٹے سے کہا "کوئی بدیسی ایک ایسے سماج میں کیوں رہنا چاہے گا جہاں لوگ اپنے آپ کو دوسروں سے اس قدر الگ رکھنا چاہتے ہیں کہ دو افراد ایک ہی ملک اور ایک ہی قوم کے، ایک طویل مدت تک ایک ہی ہوٹل میں رہ سکتے ہیں، ایک ہی جہاز پر سفر کر سکتے ہیں یا ایک دوسرے کو جانے بغیر ہر وقت کا کھانا ایک ہی میز پر کھا سکتے ہیں۔" گویا یہ کافی نہیں تھا اس لیے اُنھوں نے مزید کہا کہ اگرچہ ہندوستان کی قسمت، تعصب، جہالت، ناعاقبت اندیشی اور اس کے عوام کے باہمی عدم اتحاد کی وجہ سے گھناؤنی ہے مگر اس کا الزام انگریزی بولنے والے برادران پر بھی آنا چاہیے۔"

"اگر ہماری آنکھ میں تنکا ہے تو ان کی آنکھ میں شہتیر ہے، اگر ہم کانے ہیں تو وہ اندھے ہیں، ہم اگر ہکلاتے ہیں تو وہ گونگے ہیں، اگر ہمارے انگریزی بولنے والوں میں بلند خیالی کی صلاحیت ہوتی تو چیزیں اس سے بہتر ہوتیں جیسی وہ آج ہیں، وہ ہم میں صرف ایک برائی دیکھتے ہیں کہ ہم ان جیسے کپڑے نہیں پہنتے، ان کی طرح کے کھانے نہیں کھاتے، ہم اپنی عورتوں کو آزادانہ گھومنے پھرنے کی اجازت نہیں دیتے، گویا ہمارے یہ عقلمند لوگ (یہ ایک کھلا ہوا اشارہ سید احمد اور انگریزی بولنے والوں کی طرف ہے) سمجھتے ہیں کہ انگریزی کی یہ دنیاوی بالادستی ان کے مہذب طرز زندگی کا نتیجہ ہے۔"(165)

دوسرے بہت سے لوگوں کے ساتھ سید محمود نے اس بات کو پسند نہیں کیا کہ نذیر احمد نے ابن الوقت

میں ان کے والد کا ایک 'مغرب زدہ' (Eurocentrism) کی حیثیت سے خاکہ اڑایا ہے۔(166) ان کے الزام کو سنجیدگی سے نہیں لیا جانا چاہیے۔ نذیر احمد نے اپنے ردِعمل کا اظہار یوں کیا۔ ''میں سید احمد کا ''بھانڈ'' نہیں ہوں، اگر وہ ایک روحانی رہنما ہیں تو میں ان کا پیرو نہیں ہوں، اگر وہ استاد ہیں تو میں ان کا شاگرد نہیں ہوں، اگر وہ ایک مرثیہ خواں ہیں تو میں ان کا رونے والا نہیں ہوں، اگر وہ ایک امیر آدمی ہیں، اور میں جانتا ہوں کہ وہ نہیں ہیں تو نہ تو میں ان کا دست نگر ہوں نہ کبھی ہوں گا۔ مگر یہ ہے کیا؟ یہ یہ ہے کہ میں ایک انسان ہوں اور دوست اور دشمن میں تمیز کرنے کی صلاحیت اور ملک کی حالت اور اس کی ضرورتوں کو سمجھنے کی سمجھ رکھتا ہوں۔(167)

حقیقت یہ ہے کہ ان سطروں کے لکھنے والے نے اپنی زندگی میں بہت شروع ہی میں یہ اعلان کیا تھا کہ اگر انھیں کبھی کسی پیر کی تلاش ہوگی تو وہ سید احمد کے مرید بن جائیں گے۔(168) کوئی شخص، خصوصاً نذیر احمد جیسا آدمی ان کے جذبے سے محبت کرنے میں پیچھے نہیں رہ سکتا۔ دوسروں سے اُنھوں نے اکثر کہا بھی تھا۔(169) کہ ان کے عزم اور مسلمانوں کے لیے بڑے سے بڑا بوجھ اُٹھانے یا ذاتی وفاداری، ذاتی تحسین اور ذاتی محبت کو تج دینے پر ان کی ہمہ وقت تیاری کو (پسند کیے بغیر کوئی رہ نہیں سکتا) اُنھوں نے بسا اوقات یہ محسوس کیا ہوگا کہ سید احمد جسمانی اور ذہنی طور پر انحطاط کی طرف مائل ہیں، زندگی کی تیز رفتاری نے اپنی قیمت وصول کی ہے اور یہ کہ کالج کے معاملات میں مربوط فیصلے لینے اور معقول استدلال کو ماننے کی ان کی صلاحیت روز بروز کم ہوتی جارہی ہے۔ دوسرے لوگوں کی ڈائریوں اور یادداشتوں میں بھی ایسے خیالات وافر طور پر ملتے ہیں۔ اسی کے ساتھ نذیر احمد اس بات سے اچھی طرح آگاہ تھے اور ایسی رائے رکھنے والوں میں اکیلے بھی نہیں تھے کہ سید احمد انوکھے تھے اور انوکھے رہے۔ ''ان کی حیثیت اور ان کا مقام ایسا ہے کہ ہم ہمہ شما کو اس پر رائے زنی زیب نہیں دیتی۔'' اُنھوں نے اپنے بیٹے کو بتایا۔(170)

بعض برعکس بیانات کے باوجود نذیر احمد جانتے تھے کہ سید احمد کی موت یا علی گڑھ سے ان کی روانگی سے کالج اور اس کے طویل مدتی منصوبے خطرے میں پڑ جائیں گے۔ علی گڑھ کالج میں ہونے والے ناخوشگوار واقعات پر ان کی تشویش، سید احمد کے مشن سے ان کی دائمی دل چسپی دکھاتی ہے۔ جب دوسرے اپنے منہ بند کیے ہوئے تھے یا ان کے ذہن صاف نہیں تھے اس وقت اُنھوں نے 1907ء میں کیمپس پر ہڑتال کرنے والے طالب علموں سے کہا تھا۔ ''تم غلام ہو، غلام کیا کر سکتے

ہیں؟ اپنی کتابوں اور اپنے کام کی طرف واپس جاؤ۔" (171) انھیں ڈر تھا کہ ایسی ہڑتالیں لوگوں کے اعتماد کو دھکا پہنچائیں گی اور کالج کے دشمنوں کے لیے بے پناہ مسرت و شادمانی کا باعث ہوں گی۔ نذیر احمد ایک ادیب، کے لیے مداخلت ایک بڑا ناگوار کام رہا ہوگا مگر اُنھوں نے اسے اپنا فرض سمجھا۔ ہمیشہ کی طرح اس دفعہ بھی تحریک سید احمد ہی سے ملی تھی۔

1898ء میں سید احمد کے انتقال کے بعد نذیر احمد حقیقتاً منظرِ عام سے ہٹ گئے۔ دولھا کے دَم سے بارات تھی۔ اُنھوں نے ٹرسٹیوں کے جلسے میں جانا بھی چھوڑ دیا اور 1908ء میں مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے بعض سربرآوردہ لوگوں سے اختلاف کی بنا پر وہ اس میدان ہی سے ہٹ گئے۔ ان کا خیال تھا کہ سید احمد کی بنائی ہوئی زنجیر کی سب سے زیادہ مضبوط کڑی خود سید احمد تھے اور ان کی موت بالآخر افراتفری لائی۔ اسی سال جون کے مہینے میں لاہور میں تقریر کرتے ہوئے اُنھوں نے کہا:

> "اگر تم اس کی دوستی کا دَم بھرتے ہو تو اس کی روح کو نہ ڈباؤ، نہ شرماؤ اور یاس و حرمان کے عذاب سے نہ ستاؤ۔ وہ تم سے نہیں چاہتا کہ تم اس کی قبر پر عالیشان گنبد بناؤ۔ اس کا سالانہ عرس کرو یا اس کے پسماندوں کی معاش کا بندوبست کرو۔ وہ اگر کسی معاوضے کا خواہاں تھا تو اسی معاوضے کا خواہاں تھا کہ تم دنیا میں خوش حالی اور عزت اور آبرو کے ساتھ رہو۔ وہ اپنی ذات سے عزت کے معراج الکمال پر پہنچ گیا تھا، وہ ذات کا سید تھا، وہ سَر تھا وہ ڈاکٹر تھا وہ آنریبل تھا۔ وہ فونڈر آف کالج تھا، وہ ریفارمر تھا وہ مسلمانوں کا تسلیم کیا ہوا بڑا لیڈر تھا۔" (172)

(نذیر احمد: لکچروں کا مجموعہ، جلد دوم، صفحات 2-261)

یہ پرانے وقتوں جیسا ہی تھا۔ اس مختصر اور جامع تعزیت نامے میں بات کرنے والا ایک مرے ہوئے مصلح اور اس کو بدنام کرنے والوں کے درمیان مفاہمت کی ثقافتی علامتوں کی دُہائی دیتا ہے۔ وہ ان کے ناقدین سے، جو اس کے اوپر مکھیوں کے غول کی طرح آئے تھے۔ روحانی اور ثقافتی زندگی کے ایک نئے ڈھنگ کو اختیار کرنے کو کہتا ہے، تبدیلیوں کی ہواؤں سے نبرد آزما نہیں ان

سے ہم آہنگ زندگی کی تلقین کرتا ہے۔ "مذہب کا اچھا استعمال" اُنھوں نے 1899ء میں کہا تھا "یہ ہے کہ ہم اپنے آپ کو سدھاریں۔" (173)

28/اپریل 1912ء کو نذیر احمد پر فالج کا حملہ ہوا اور 3/مئی جمعے کے دن ان کا انتقال ہو گیا۔ ان کی تدفین خواجہ باقی باللہ کی درگاہ میں ہوئی۔

خدا بخشے بہت سی خوبیاں تھیں مرنے والے میں

بڑی مناسب بات ہے کہ یہ تعزیت نامہ 1912ء کے سینٹ اسٹیفن کالج کے میگزین میں شائع ہوا۔

اگر غالبؔ زیادہ دن زندہ رہے ہوتے اور نذیر احمد کے کاموں سے واقف ہوئے ہوتے تو اُنھوں نے اپنا یہ شعر یقیناً نذیر احمد کے نام معنون کیا ہوتا:

سب کہاں کچھ لالہ و گل میں نمایاں ہو گئیں
خاک میں کیا صورتیں ہوں گی کہ پنہاں ہو گئیں

یہ مناسب ہوگا کہ اس باب کا خاتمہ اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کیا جائے کہ غالبؔ نے کچھ ایسی ہی نذر عقیدت "زندگی کے مشکل سفر میں" نذیر احمد کے دانشور ہم رکاب خان بہادر شمس العلماء مولوی محمد ذکاء اللہ کو بھی پیش کی ہوتی۔ دونوں دہلی کے جُھٹ پٹے میں پلے بڑھے اور دونوں نے نئی اور پرانی طاقتوں کا سامنا کیا، دونوں کو تبدیلی کی بے نظیر تحریکوں کا تجربہ ہوا، ایک تحریک جو نیچے سے اُٹھی اور 1857ء کے عوامی ہیجان کی شکل اختیار کر گئی اور دوسری جو اوپر سے چلی اور جس کی قیادت کلونیل حکومت نے کی۔ نتیجتاً ان لوگوں نے اپنے افکار کی صورت گری معاصر کشمکش کی حرارت اور اس کے شور و شر میں کی۔

بغاوت کے پیدا کیے ہوئے مبہم عبوری دور میں ان کی تحریروں نے اپنے تمام تنوعات کے ساتھ ان تمام راستوں کی تلاش کی جنھیں اپنا کر ایک سماج اپنے آپ کو نئے حالات سے مطابقت دے سکتا تھا مگر دونوں عملی آدمی ہونے سے زیادہ مفکر تھے اور اُنھوں نے عملی معاملات کی دنیا کے مقابلے میں خیالات و نظریات کی دنیا میں رہنے کو ترجیح دی۔

میں نے اس باب کا آغاز نذیر احمد کے کردار اور ان کی شخصیت کے بارے میں اینڈریوز کے جائزے سے کیا تھا۔ ظاہر ہے کہ وہ ایک خود ساختہ فرد تھے سماجی طور پر بھی اور دانش ورانہ لحاظ سے بھی، ان کی ابتدائی زندگی کے تجربات اور تعلیم سے صاف پتہ چلتا ہے کہ اپنے ماحول کے تنقیدی جائزے اور جذباتی طور پر اپنے آپ کو از سرِ نو اس سے مدغم کرنے کے لیے ان کو حاصل فکری وسائل بڑے محدود تھے اور اسی لیے ان کی اُفتادِ طبع اکثر ان کے ذہنی اور جذباتی قابو سے تجاوز کر جاتی ہے۔ زندگی میں بعد کے زمانے میں وہ لوگوں کے سامنے اپنے ڈھیلے ڈھالے چغے اور صافے میں آئے تھے۔ فرنتڈ براڈیل کا یہ اصرار صحیح ہے کہ''......لباس ہر جگہ سماجی حیثیت کی یاد دہانی ہوتا تھا [یا ہوا کرتا تھا]۔(175) نذیر احمد کا لباس ان کی اس حیثیت کی علامت تھا جو اُنھوں نے دہلی کے نظام مراتب میں حاصل کی تھی۔

آیئے ہم اس باب کو ختم اینڈریوز کے ''دو پرانے دوستوں، مولوی نذیر احمد اور ذکاء اللہ کے جو'' مجھے یکساں عزیز تھے۔ اگرچہ مختلف طریقوں پر۔'' خود اینڈریوز کے موازنے سے کریں:

> ''اوّل الذکر ایک چٹان کی طرح سخت اور کھردرے تھے اور چٹان ہی کی طرح قوت وعزم رکھتے تھے۔ ان کے خدوخال بھی کھردرے تھے اور کھردرے رہتے بھی تھے جب تک کہ مزاح یا محبت کی ہوا کا کوئی جھونکا ان سے گزر نہ جائے۔ جہاں تک مولوی نذیر احمد کا تعلق ہے میں ہمیشہ احترام اور استعجاب میں رہا...... مگر مولوی ذکاء اللہ کا جو تاثر مجھ پر تھا وہ بالکل مختلف تھا۔ ان کی نرمی اور نیکی بدلے میں نرمی اور نیکی کا مطالبہ کرتی تھی اور ان کی آنکھوں نے، جن میں ایک حسین اور نرم و نازک نگاہ ہوتی تھی ہمیشہ محبت اور امن وسکون کی بات کی۔''(176)

غالباً ناگزیر طور پر نذیر احمد کی تخلیقی صلاحیتوں کے پیش منظر کے پیچھے ذکاء اللہ کم روشن، پس منظر تھے جس کے سامنے ناول نگار اور زیادہ اُبھر کر سامنے آتا ہے۔ پھر بھی میں نے دونوں کے ساتھ انصاف کرنے کی کوشش کی ہے۔ کیوں کہ دونوں نے اپنی زندگیوں میں، ذاتی رشک وعناد کے بغیر اپنی اپنی دل چسپیوں اور اپنے اپنے حوصلوں کے مطابق کام کیا۔

اگلا باب ایک مورخ اور ایک مفکر کی حیثیت سے ذکاء اللہ کے کیریر پر نظر ڈالتا ہے۔ کیوں کہ ایک جامع اور مکمل رائٹر ہونے کے لیے بے شمار سمتیں ہیں جن میں اُنھوں نے سفر کیا۔ میں نے اپنی توجہ کو شناخت، عقیدے اور اپنے فرقے کی ذکاء اللہ کی تشکیل و تعمیر پر مرکوز کیا ہے۔ ان کی تحریروں کی یہ صرف وسعت، ان کا تنوع اور ان کا حجم ہی نہیں ہے جو توجہ کا طلب گار ہے بلکہ وہ تناظر بھی ہے جو وہ اُن مسائل میں لائے جنھیں اُنھوں نے تاریخی اعتبار سے پرکھا اور جانچا۔ ذکاء اللہ کی تحریروں کے غیر واضح حوالوں کی اردو ماخذ میں بہتات ہے مگر ایسا کوئی ادب ڈھونڈ نکالنا ذرا مشکل ہے جو ان کے عالمی نقطۂ نظر (World View) کا حقیقتاً تجزیہ کرتا ہو۔

5

تاریخ، شناخت اور عقیدہ

ذکاءاللہ

''اے میری جان! یہ وہ دلّی نہیں ہے جس میں تم پیدا ہوئے ہو۔ وہ دلّی نہیں ہے جس میں تم نے علمِ تحصیل کیا! وہ دلّی نہیں ہے جس میں تم شعبان بیگ کی حویلی میں مجھ سے پڑھنے آتے تھے! وہ دلّی نہیں ہے جس میں سات برس کی عمر سے آتا جاتا ہوں! وہ دلّی نہیں ہے جس میں اکیاون برس سے مقیم ہوں۔ ایک کمپ ہے! مسلمان اہلِ حرفہ یا حکام کے شاگرد پیشہ را سر ہنود۔ معزول بادشاہ کے مذکور جو بقیۃ السیف ہیں وہ پانچ پانچ روپیہ مہینا پاتے ہیں۔'' (1)

(خط بنام علائی، خطوط غالب، جلد اوّل مرتبہ خلیق انجم، ص: 164)

''اس وقت میرے پاس کلکٹر بہادر علی گڑھ کی ایک باضابطہ چٹھی آئی ہے جس میں اُنھوں نے لکھا ہے کہ شمس العلماء مولوی ذکاءاللہ خاں زندہ ہیں اور وہ کہاں ہیں۔ میں نے جواب لکھ دیا ہے کہ فضلِ الٰہی سے زندہ ہیں اور دہلی میں ہیں اور چیلوں کے کوچہ گزر فیض بازار میں رہتے ہیں۔ مگر اس استفسار کا سبب مجھ کو معلوم نہیں۔'' (2)

(خطوط سرسید: مرتبہ سید راس مسعود۔ صفحات 3-132)

اقلیم کا دِفاع

دلّی میں مذہب تبدیل کرنے والے اوّلین فرد رام چندر ذکاء اللہ کے سب سے اہم ذہنی مشیر یا گرو تھے۔ رام چندر نے ان کے دل و دماغ میں ایک دوسری ہی طرح کا بیج بو دیا۔ یہ بیج تھا ریاضی سے لگاؤ کا بیج۔ ان کے تبدیل مذہب کے بعد کی سوچ نے نہیں (3) بلکہ ان کے ابتدائی اور قریبی ساتھ نے ذکاء اللہ کو ایک ایسی رواداری اور وسعت نظر دی جس نے ان کی شخصیت کو مقناطیس جیسی کشش عطا کر دی۔ ان کے مخالفین نے بہر حال ان پر ذکاء اللہ کو عیسائی بنانے کا الزام لگایا۔ درباری تہذیب کی ایک دین، بازاری گپ اور افواہوں کی آسان تشہیر تھی۔ ذکاء اللہ کے تبدیل مذہب کی کُھسر پُسر بھی بالکل اسی طرح غلط ثابت ہوئی جس طرح 1866ء میں سید احمد کے عیسائی ہونے کی افواہ، افواہ ثابت ہوئی تھی۔ 1866ء وہی سال ہے جس میں اُنھوں نے 'رسالہٗ احکام طعامِ اہلِ کتاب'' شائع کی (4) اینڈریوز نے وضاحت کرتے ہوئے کہا تھا ''میرے سامنے ان کی زبان سے کبھی ایک حرف بھی نہیں نکلا جس سے مجھے لگا ہو کہ وہ اپنے آپ کو مسلمان کے علاوہ کچھ سمجھتے ہوں۔'' نذیر احمد نے خود جن کی رام چندر کے سحر کے اثر میں آنے پر سرزنش ہوئی تھی بیان کیا کہ ان کے دوست کا ایمان توحید پر تھا اور اللہ کے ان تمام اوصاف پر جو اسلام میں جانے اور مانے جاتے ہیں۔ (5)

سچ بات تو یہ ہے کہ ذکاء اللہ ان لوگوں میں سے نہیں تھے جو اسلامی آئیڈیلس کی تحقیر کرتے۔ اگر کچھ تھا تو یہ تھا کہ وہ ان آئیڈیلس کو فرحت و تسکین دینے والا سمجھتے تھے، ان کو عزیز رکھتے تھے، ان کی دُہائی دیتے تھے اور اپنی تحریروں کے ذریعے انھیں فروغ دینے کی کوشش کرتے تھے۔ وہ کبھی کبھی تشکیک اور بکھراؤ کی کیفیت میں تو رہے مگر بے اعتباری اور بے یقینی انھیں کبھی نہیں ہوئی۔ اگرچہ عیسائیت کے بعض پہلوؤں کو اُنھوں نے پسند کیا اور یقین کیا کہ جن سچائیوں کی یسوع مسیح کے پیغام میں تجسیم ہوئی ہے وہ توجہ ضرور کھینچتے ہیں مگر اپنے مذہب کو تبدیل کرنے کی بات اُنھوں نے

کبھی نہیں سوچی۔ اپنے انتقال سے قبل اُنھوں نے تصوف کے چشتیہ مسلک کی پیروی کی اور مرزا محمد اشرف، جن کی شناخت متن میں صاف نہیں ہوتی، کو بتایا کہ وہ اپنی ساری زندگی میں ہمیشہ مسلمان ہی رہے۔(6) رسالہ 'نظام المشائخ' میں ان کے مضامین اس بات کو تقویت پہنچاتے ہیں۔(7)

اینڈریوز چاہتے تھے کہ ذکاء اللہ کے نقطۂ نظر کو ٹھیک ڈھنگ سے سمجھا جائے۔ خصوصاً 20ویں صدی کی دوسری دہائی کے وسط اور آخر میں۔ یہ وہ زمانہ ہے جسے اُنھوں نے اپنی سوانح عمری لکھنے میں صَرف کیا تھا، یہی زمانہ تھا جب مسلم قوم پرستی اور اس کے ساتھ ہی ہندوتوا کی قوتوں نے سر اُٹھانا شروع کیا تھا اور اس کی گونج دہلی اور ہندی کے علاقوں میں سنائی دینے لگی تھی۔ نہرو کمیٹی کی رپورٹ نے جو مئی 1928ء میں اینڈریوز کی لندن روانگی کے چند ماہ بعد شائع ہوئی تھی مذہبی کشمکش کو ہوا دے دی۔(8) بعد ازاں لندن میں ہونے والی تین گول میز کانفرنسوں نے یہ بتا دیا کہ ہوا کس رخ کی چل رہی ہے۔ ایک ایسے ماحول میں جسے تنازعات نے مسموم کر رکھا تھا اینڈریوز نے ذکاء اللہ کے پسندیدہ بین عقیدہ مکالمے اور باہمی تعاون کے حوالے بہت دیے۔

دہلی کے نشاۃ ثانیہ نے ایک عہد کو منور و تابناک کردیا مگر لَو تھرتھرائی۔ چند لمحوں کے لیے روشن رہی اور پھر بجھ گئی۔ ''اینڈریوز کا قول تھا کہ 'بغاوت نے اسے بجھا دیا۔''(9) ایسی تعمیمات رَد کردی جاتی ہیں مگر ان میں کچھ سچائی تو ہوتی ہے۔ صحیح ہے کہ 1857ء کی بغاوت نے ذہنی اور سیاسی تباہی کے آثار چھوڑے تھے، جنھیں ٹھیک ہونے میں تقریباً دو دہائیاں لگ گئیں مگر جیسا عام درسی کتابوں میں اکثر بتایا جاتا ہے اس نے سارے نظام کو دھماکے کے ساتھ چشمِ زدن میں مسمار نہیں کردیا، کچھ پھلتے پھولتے خاندانوں پر قابو پایا گیا، لوگوں کے درمیان کچھ سابقہ رشتوں میں افراتفری اور ابتری ہوئی مگر اکثر لوگ جانبر ہوئے اگرچہ آہستہ آہستہ اور بتدریج ان لوگوں نے جو کچھ کھویا تھا اس کی بازیافت ہوئی خصوصاً مادّی اثاثہ واپس ملا، مذہبی مقامات پھر واپس آئے، جیسے جامع مسجد اور فتح پوری مسجد۔ رام چندر نے ذکر کیا ''تمام وفادار ہندو اور مسلمان وہ تھے جو انگریزی حکومت کے زیرِ سایہ خوش تھے یا جو بغاوت اور طوائف الملوکی میں تباہ ہوگئے تھے یا تباہی کے خطرے میں گھرے ہوئے تھے۔(10)

1857ء میں ایک بڑی مسلم سازش کے قصے جب ختم ہوئے تو حکومت نے اثر ورسوخ والے

مسلمانوں خصوصاً ان حلقوں کو جو ناراض تھے، کلونیل حلقے میں لانے کے قدم اُٹھانے کی پہل کی۔ سید احمد کی پشت پناہی کے ساتھ اس کے کچھ سول سرونٹس نے مسلمانوں کی ایک نئی نسل کے پیدا ہونے کا خیال باندھا جو محض اپنے قرونِ وسطیٰ کے قوانین کی تعلیمات ہی سے سرشار نہ ہوگی بلکہ اس میں مغربی علم کا رنگ بھی جھلکے گا۔ آنے والے وائسرایوں نے بھی اس بات کو مانا کہ 1857ء کے بعد جو مسلم شبیہہ بنائی گئی وہ مبالغہ آمیز خدشات پر مبنی تھی۔ اُنھوں نے اسے درست کرنے کے اقدامات بھی کیے۔

سید احمد کی سفارش سے شکر ہے کہ مئی 1860ء میں غالبؔ کی پنشن بحال ہوئی۔ اگرچہ اُنھوں نے جولائی 1860ء میں ہجومِ غم واندوہ کی بات کی ۔ آتشِ دوزخ میں یہ گرمی کہاں۔ سوزِ غم ہائے نہانی اور ہے۔ مگر 15 رفروری 1869ء میں اپنے انتقال سے تقریباً تین سال قبل 1866ء میں اُنھوں نے آخری دربار میں شرکت کی۔ وہ اس تسکین کے ساتھ مرے کہ ان کا ستارہ 'میری پیدائش سے قبل ہی آسمان میں بلندیوں کو چھو چکا تھا۔'' اور یہ کہ ان کی شاعری ''میرے مرنے کے بعد شہرت کی سزاوار ہوگی۔'' محمد حسین آزاد اپنے والد محمد باقر کی سزائے موت کے بعد بندوق کی نوک پر گھر سے نکالے گئے اور مارے جانے کے مسلسل خوف میں ایک بے گھر آوارہ کی طرح دردر کی خاک چھانتے رہے۔'' اور بالآخر 1864ء میں پنجاب کے شعبۂ تعلیم عامہ میں نوکر ہونے سے پہلے انھیں پوسٹ ماسٹر جنرل کے دفتر میں ایک معمولی سی ملازمت مل گئی۔ ایک سال بعد اُنھوں نے حکومتِ ہند کے لیے سنٹرل ایشیا کے بارے میں رپورٹنگ شروع کی۔ یہ کام انھوں نے تاشقند، سمرقند، بخارا اور سنٹرل ایشیا کے دوسرے شہروں کی سیاحت کے بعد کیا۔ اس تفویض کے بعد اُنھوں نے پہلے لاہور کے گورنمنٹ کالج اور پھر اس کے اورینٹل کالج میں عربی اور ریاضی پڑھائی۔

1866ء میں شائع ہونے والے اپنے ایک نیم سیاسی کتابچے میں آزاد نے برطانیہ کے تحت ملک کی ترقی اور پنجاب میں ہونے والی وسیع وعریض سماجی تبدیلیوں پر اظہارِ خیال کیا۔ (11) اپنی دوسری تحریروں میں اُنھوں نے نئی اردو شاعری اور نئی شعریات (Poetics) کی تلقین کی جس کی بنیاد انگریزی نمونے ہوں۔ (12) لاہور میں اُنھوں نے پنجاب میں تعلیمِ عامہ کے ڈائرکٹر کے الفاظ میں ''ایک نئے قسم کے مشاعرے کی بنیاد رکھنے کی پہل کی۔ مشاعرے کی خصوصیت یہ تھی کہ

موضوعات کی بوقلمونی کے بجائے کوئی خاص موضوع تجویز کیا جائے جس پر تمام شعراء طبع آزمائی کریں اور جلسۂ عام میں سنائیں۔'' انھیں تعلیم یافتہ سامعین ملے، اپنے موروثی طور طریقوں سے اُکتائے ہوئے اور تبدیلیوں کو خوش آمدید کہنے کے لیے تیار۔ سامعین کی تعداد کی کمی کے باوجود، جوش وخروش اور طباعی نے آہستہ آہستہ نئے تنقیدی معیارات قائم کر دیے، جن کا نفاذ قدیم طرز کے شاعروں اور ادیبوں کے رجحانات ومیلانات سے کہیں آگے تک ہوا۔

حالؔی جو حصار سے بھاگ کر پانی پت واپس آگئے تھے اپنا سب کچھ کھو چکے تھے۔ سوائے اس ایک قرآن کے جو ایک کپڑے میں بندھا ہوا ان کے گلے میں لٹکا ہوا تھا۔ 1865ء میں اُنھوں نے ایک بک ڈپو میں کام کیا۔ اپنے چار سالہ قیام میں انگریزی ادب کا مطالعہ کیا اور عورتوں کی تعلیم اور ان کے حقوق کے بارے میں ایک موثر منظوم کتابچہ 'مجالس النساء' لکھا جو ان کی شاعرانہ مہارتوں کا ثبوت ہے۔ یہ کتابچہ پنجاب اور یوپی کے لڑکیوں کے اسکولوں میں کئی دہائیوں تک درسی کتاب کی حیثیت سے شامل رہا۔ (13) اپنے ڈیڑھ سال کے قیام میں اگرچہ حالؔی نے دلی کالج پر اپنی نظر کبھی نہیں جمائی تھی مگر اسی شخص نے جدید علم کی علم برداری کی۔ اُنھوں نے بڑی وضاحت کے ساتھ بدلے ہوئے حالات میں برطانوی شہنشاہی کے اکرام وفیوض کی بات کی۔

حکومت نے آزادیاں تم کو دی ہیں ترقی کی راہیں سراسر کھلی ہیں
صدائیں یہ ہر سمت سے آرہی ہیں کہ راجا سے پرجا تلک سب سکھی ہیں

تسلط ہے، ملکوں میں امن و اماں کا
نہیں بند رستہ کسی کارواں کا

کھلی ہیں سفر اور تجارت کی راہیں نہیں بند صنعت و حرفت کی راہیں
جو روشن ہیں تحصیلِ حکمت کی راہیں تو ہموار ہیں کسبِ دولت کی راہیں

نہ گھر میں غنیم اور دشمن کا کھٹکا
نہ باہر ہے قزاق و رہزن کا کھٹکا

انتظامیہ کے ہاتھوں خودی، عزت اور مسلم دانش وروں کے وقار کی بحالی کے بعد حالؔی نے تعمیرِ نو، سماجی اصلاحات اور دانش ورانہ حیاتِ نو کی بات کی۔ اگرچہ اسلام کی سیاسی ایمپائر منہدم ہو چکی تھی مگر علم و دانش کی مدد سے اس کے دانش ورانہ ورثے کی بازیافت ممکن تھی، اسی لیے اُنھوں نے چاہا کہ مسلمان اس خیال سے دست بردار ہو جائیں کہ اسلام کوئی غیر متغیر چیز ہے اور اس کے بجائے شوق اور جوش کے ساتھ نئے علم اور نئی آموزش کی طرف قدم بڑھائیں اور ہر اُس چیز کو جذب کرلیں جو اچھی ہے۔ اس بات پر زور دینے کے لیے تلاش وحصولِ علم میں مسلمانوں کی اُمیدیں بھی ہیں اور مقاصد بھی۔ اُنھوں نے بغداد، دمشق اور قاہرہ کے عظیم مدارس کا حوالہ دیا اور اس طریقے سے اُنھوں نے مسلمان مراکز سے، بغاوت سے پہلے والی خود اعتمادی پیدا کرانے کی توقع کی۔ 1857ء میں دکھ پائے ہوئے لوگوں کے مصائب اور ان کی پریشانیوں کو اُنھوں نے کبھی کم کر کے نہیں دیکھا، نئے حکمرانوں کے ساتھ مفاہمت اور مصالحت کے موضوع پر بار بار آتے رہے۔

جب 28رجنوری 1757ء کو احمد شاہ ابدالی (73-1747) مغل دار السلطنت میں داخل ہوا تو سوؔدا نے اس وجہ سے دلّی چھوڑ دی کہ زندگی سے متعلق ہر بات وہاں مکروہ اور قابلِ نفریں ہو گئی تھی۔ میر تقی میرؔ نے بھی 1760ء میں مراٹھوں کے قبضے کے بعد یہی کچھ کیا تھا اور دہلی کا موازنہ ایسی مصور کتاب سے کیا تھا جس میں میناطور (Miniataur) ہی میناطور ہوں (16) اور وہ بھی، جن کے رنگ اُڑے ہوئے اور دھندلے۔

کیا بود و باش پوچھو ہو پورب کے ساکنو　　ہم کو غریب جان کے ہنس ہنس پکار کے

دلّی جو ایک شہر تھا عالم میں انتخاب　　رہتے تھے منتخب ہی جہاں روزگار کے

جس کو فلک نے لوٹ کے ویران کر دیا　　ہم رہنے والے ہیں اسی اُجڑے دیار کے

دونوں نے ابتر اور پریشان کن حالات کے اظہار کے لیے شہر آشوب کا اختراع کیا۔ (18) میرؔ نے دلّی چھوڑ دی تھی مگر ذکاء اللہ نے ایسا نہیں کیا۔ اُنھوں نے 1857ء کی اذیّت اور بھوک، خوف اور دہشت کے ان چند مہینوں کا ذکر کیا اور تاریخ کے ایک اہم زمانے میں شہر کی تہہ بہ تہہ زندگی کا احوال بتایا۔ زندگی کی وہ ندی جو ان کے بچپن میں دھیمے دھیمے بڑے پُرسکون انداز میں بہتی تھی بغاوت

کے زمانے میں موجیں مارتا طوفانی دریا بن گئی" سرزمین دتی حشر کا میدان بنی ہوئی تھی۔" انھوں نے بتایا۔ اُنھوں نے شاعر کا اصل شعر تو نہیں دہرایا مگر کہا" آسمانوں سے نازل ہونے والی کوئی آفت ایسی نہیں تھی جس نے آنے سے پہلے مسلمانوں کے مکان نہ دیکھ لیے ہوں۔" (19)

ذکاءاللہ نے انبوہ کے قدامت پرستانہ نقطۂ نظر سے اتفاق کیا اور ساتھ ہی انگریز مدبر اور سیاسی مفکر ایڈمنڈ برک (97-1729) اور بعض ابتدائی فرانسیسی تاریخ دانوں سے بھی اتفاق کیا جنھوں نے لوگوں کی بھیڑ کو "بے غیرتوں کا انبوہ' کہا تھا۔ اُنھوں نے بھی موت اور تباہی لانے کے لیے' کالک پتے چہروں والی فوج' کی سرزنش کی۔ (20) بغاوت کو اُنھوں نے ہمیشہ سے ناپسند کیا۔ اس وقت سے جب ان کے کسی برملا موقف کا کوئی سوال بھی نہیں اُٹھا تھا۔ خود دہلی کے لیے اُنھوں نے کوئی خاص خطرہ بھی نہیں دیکھا مگر اُس انداز فکر پر انھیں پریشانی ضرور ہوئی جو 1857ء کے بے لگام واقعات کا سبب بنا، تردد انھیں ان لوگوں کی طرف سے بھی ہوا جو انگریز مخالف جذبات کو ہوا دیتے تھے۔ جب بغاوت کو کچل دیا گیا، جب سازشوں کو شروع ہونے سے پہلے ہی ختم کر دیا گیا اور باغیوں سے ہتھیار لے لیے گئے تو انھیں بڑا اطمینان ہوا۔ شہر آشوب میں شاعروں کی آہ و بکا، شہر کی تباہی و بربادی پر ان کے تاسف کے برعکس (21) ان کی تحریروں میں مغل اقتدار کے اختتام سے نپٹنے کی خواہش کا ایک واضح تاثر ملتا ہے۔ درحقیقت اُنھوں نے اپنے مسلمان بھائیوں کو ان رجحانات سے الگ کرنا چاہا جس کا نتیجہ یہ ہیجان ہوا تھا اور ان کے داخلی تصور ذات کو خودی کے ایک مضبوط احساس سے بدلنا چاہا۔ سوانح نگار اینڈریوز نے کہا تھا:

> (لیکن) جس طرح بحری جہاز جس کا ڈھانچہ ٹھیک اور واٹر ٹائٹ ہے، اُسے، طوفانوں میں، طوفانی اور دیوپیکر موجیں، اگرچہ چند لمحوں کے لیے راستے سے ہٹا دیتی ہیں مگر وہ ہر آفت کا مقابلہ کر لیتا ہے۔ پس جوں ہی بغاوت کا طوفان تھما ذکاءاللہ کی زندگی نے بھی اعتماد و یقین اور سکون کی اپنی جبلت کا ساتھ دیا۔" (22)

ذکاءاللہ کے وسیع ہوتے ہوئے ذہنی اُفق کے سیاق و سباق کو سمجھنے کے لیے اُس سماجی ثقافتی زیاں کی تحقیق و تفتیش ناگزیر ہے جو بغاوت کے ہاتھوں ہوا۔ یہ واضح کرنے کے لیے کہ دوسرے کس طرح ان کے دکھ اور ان کی خفگی و برہمی میں شریک ہوئے۔ غالب کی تحریروں کو حوالے کی حیثیت سے

استعمال کرنے کے باوجود میرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ سب اسی لیے نہیں تھا کہ گھر لٹے تھے یا جائدادیں ضبط ہوئی تھیں بلکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ سماج کے بعض حلقوں کو ثقافتی زیاں اور شدید محرومی کا ایک زبردست احساس ہوا تھا۔ سید احمد جیسا مضبوط ارادے والا شخص بھی ''مایوسی کا شکار'' تھا اور ''گھلا دینے والے روحانی کرب' نے اسے وقت سے پہلے بوڑھا کر دیا تھا۔ (23) حقیقت یہ ہے کہ نوکریوں کے عنقا ہو جانے نے برگشتہ اور برافروختہ نوجوانوں کے انبوہ جمع نہیں کیے مگر جامع مسجد اور فتح پوری کے زیاں نے مشتعل ہجوم ضرور پیدا کیے۔ تعلیم یافتہ لوگوں کے لیے محلات اور دوسری مغل عمارتوں کی مسماری اور متمول کتب خانوں کی تباہی زخموں پر نمک کے مترادف تھی۔ جہاں یہ نقصانات غالبؔ کی تخلیقی قوتوں کے لیے حوالے عطا کرتے ہیں وہیں ذکاء اللہ نے ان ہی سے 1857ء کے بعد کے زمانے سے مقابلے کے لیے تعقلی اور دانش ورانہ حکمتِ عملی بنائی۔ انھوں نے خود اپنے لیے یہ دیکھا کہ اس سلسلے میں واحد راستہ یہی ہے کہ اپنے آپ کو کام اور گھریلو زندگی میں غرق کر لیا جائے اور درد کو دبانے کا کام اپنی تخلیقی مصروفیات پر چھوڑ دیا جائے۔ سیاست اور تاریخ باہم گندھی ہوئی تو ہوتی ہیں مگر مساوی اور ہم نسبت نہیں ہیں۔ لارڈ ایکٹن (1834-1920) نے 1895ء میں کیمبرج کے Regius Professor کی حیثیت سے اپنے افتتاحی لیکچر میں اعلان کیا تھا۔ ''ہماری قلمرو ہے جو معاملات کے آگے تک پہنچتی ہے ان خیالات و نظریات کی پیش رفت پر نظر رکھنا اور انھیں رُخ دینا ہمارا کام ہے جو عوامی واقعات کا اثر یا نتیجہ نہیں ہوتے بلکہ ان کا سبب ہوتے ہیں۔'' تقریباً اسی وقت اگرچہ بہت دور دہلی کے ذکاء اللہ ایسے موضوعات سے نبرد آزمائی کر رہے تھے جن میں خیالات و نظریات اور عمل ایک دوسرے کے ساتھ گندھے ہوئے تھے۔

گرجتی توپیں

رکھیو غالبؔ مجھے اس تلخ نوائی میں معاف

آج کچھ درد مرے دل میں سوا ہوتا ہے

غالبؔ نے یہ شعر جون یا جولائی 1858ء میں لکھا تھا۔ انگریز کے ہاتھوں، ہنگاموں کی آگ بجھائے جانے سے بہت پہلے۔ ابتدا میں تو بپھرے ہوئے ہجوموں نے فوقیت حاصل کی مگر جلدی ہی سیلاب کا رُخ بدل گیا۔ انگریز فوجوں نے 8ر ستمبر کو قدسیہ باغ اور لڈلو کاسل پر قبضہ کیا، تین دن بعد کشمیری دروازے کے گنبد پر گولہ باری کی اور اسے تباہ کر دیا اور 14ر تاریخ کو دہلی پر یلغار کر دی۔ اسی دن غالبؔ نے بڑے دُکھ کے ساتھ لکھا تھا:

> جہاں تک ان الفاظ کے لکھنے والے کا تعلق ہے۔ یہ کہتے ہوئے نہ تو اس کا دل لرزا نہ ہی اس کے قدم ڈگمگائے۔ میں وہیں رہا جہاں تھا۔ میرے دل پر نہ تو خوف و دہشت کا اثر ہوا نہ پائے استقلال کو جنبش ہوئی۔ میں نے کہا کہ میں گنہگار تو ہوں نہیں کہ سزا پاؤں، انگریز بے گناہوں کو قتل نہیں کرتے، اور شہر کی آب و ہوا ناساز گار نہیں ہے۔ مجھے کیا پڑی ہے کہ ان بدخیالیوں کو دل میں جگہ دوں اور ادھر اُدھر بھاگتا پھروں۔ (اب) مکان کے ایک گوشے میں بے سروسامانی کے ساتھ بیٹھا ہوں (اس تنہائی میں) میرا قلم میرا رفیق ہے، آنکھوں سے آنسو بہتے ہیں اور قلم سے دردناک الفاظ ٹپکتے ہیں......'' (24)

(فارسی سے ترجمہ از خواجہ احمد فاروقی)

آنکھوں میں چمک لیے ہوئے جان کمپنی کے نمائندوں نے ہمایوں کے مقبرے پر بہادر شاہ کو گرفتار کر لیا۔ ان کے سر سے تاج شاہی اُتار دیا گیا، شاہی خلعت بھی اُتروا دی گئی۔ انھیں غصہ بھی تھا اور بے توقیری کا احساس بھی مگر کسی نے ان کے احتجاج کی طرف توجہ نہیں دی۔ وہ خود بھی کچھ کر نہ سکے سوائے اس کے کہ ایک بڑی پُر درد غزل لکھ دی:

نہ کسی کی آنکھ کا نور ہوں نہ کسی کے دل کا قرار ہوں
جو کسی کے کام نہ آسکے میں وہ ایک مشتِ غبار ہوں
مرا رنگ روپ بگڑ گیا مرا یار مجھ سے بچھڑ گیا

جو چمن خزاں سے اُجڑ گیا میں اُسی کی فصلِ بہار ہوں

نہ تو میں کسی کا حبیب ہوں نہ تو میں کسی کا رقیب ہوں

جو بگڑ گیا وہ نصیب ہوں جو اُجڑ گیا وہ دیار ہوں

27 رجنوری اور 9 رمارچ کے درمیان لال قلعے کے دیوان عام میں مقدمہ چلا اور انھیں مجرم قرار دیا گیا۔ اکتوبر میں انھیں دیس نکالا دے کر رنگون بھیج کر قید کر دیا گیا۔ مغل شہنشاہوں نے بابر (عہدِ 1526-30:) سے لے کر جہانگیر (عہد: 27-1605) تک نے اپنی یادداشتیں لکھیں ۔۔ کہ بعد کو نہ لکھی جائیں گی۔ ڈلہوزی (60-1812) نے گورنر جنرل کو لکھا ''یہ بہت مناسب ہے کہ ہم اپنی قوت اور اپنے اختیار کو پورے طور پر استعمال کریں۔ بادشاہ (بہادر شاہ) کی موت کے بعد میری تجویز ہے کہ مغل سلطنت ختم ہونا چاہیے۔'' (25) مغل سلطنت ختم ہوئی۔ شاہی خاندان منظر سے ہٹا دیا گیا۔ 'شمع' کا استعارہ استعمال کرتے ہوئے ذکاء اللہ نے لکھا۔ ''یہ قاعدہ ہے کہ شمع جب بجھنے والی ہوتی ہے تو ایک شعلہ سا بھڑکتا ہے۔ اسی طرح جب تیموری حکومت کا چراغ بجھنے والا تھا تو اس نے بجھنے سے پہلے کچھ ایسی چمک دکھائی اور اس میں کچھ ایسی زندگی نظر آئی کہ کوئی دوسری ایسی مثال نہیں ہے۔'' (26)

مغل ڈھانچا ناقابل تلافی طور پر مسمار ہوا۔ انگریزوں کے نقطۂ نظر سے جو بات انتہائی قابلِ ذکر ہے وہ ہے انتہائی مربوط انداز، رفتار اور وہ آسانی جس سے دہلی پر تسلّط کی کارروائی کامیابی کے ساتھ انجام پائی۔ ایسا کوئی واقعہ پہلے کبھی نہیں ہوا۔ غالبؔ نے اظہارِ تاسف کرتے ہوئے لکھا:

داغ فراقِ صحبتِ شب کی جلی ہوئی

اک شمع رہ گئی تھی سو وہ بھی خموش ہے (27)

غالبؔ جنھوں نے جو کچھ دیکھا اور سنا تھا اسے 'دستنبو' میں لکھنے کے لیے طوفان کو جھیلا تھا۔ اُنھوں نے ایک غزل فارسی میں کہی'' خیال کو الفاظ سے تباہ نہ کرو، اپنے دل کو فکر میں خون کے آنسو رونے اور ختم ہو جانے دو'' باتیں کرنے کے شوقین اُنھوں نے بولنا چھوڑ دیا مگر لکھنا ترک نہیں کیا۔ 5 رنومبر 1858ء کو اُنھوں نے اپنے پیرومرشد کو اطلاع دی:

"یکم نومبر، بدھ کے دن یہاں کے کوچہ و بازار میں چراغاں ہوا، رات ڈھلنے کے بعد کمپنی کے معاہدے کی منسوخی اور امپیریل حکومت کے آغاز کا اعلان ہوا۔ نواب گورنر جنرل کیننگ بہادر کو انگلستان کی جلیل القدر ملکہ کی طرف سے مقتدر و عالی مرتبت فرزند کا خطاب عطا ہوا اور ملکہ معظمہ نے انھیں منتظم اعلیٰ مقرر فرمایا۔"

غالبؔ کی تصنیف 'دستنبو' اور ان کے خطوط نے انھیں ویسا دکھایا جیسے وہ ہمیشہ سے تھے۔ ایک تفکر پسند۔ حیرت انگریز اور مہمل چیزوں کو دیکھنے میں ان کی نظر بہت تیز تھی۔

کشمیری دروازہ، دلّی دروازہ اور اجمیری گیٹ کے بالکل درمیان رہتے ہوئے انھیں پتہ چل گیا کہ انگریز اور سکھ سپاہیوں نے لال قلعے کو لوٹ لیا ہے وہاں کی قیمتی اشیاء لے جا چکے ہیں۔ انھیں یہ بھی معلوم تھا کہ 20 ستمبر 1857ء کو انگریزوں نے جامع مسجد پر قبضہ کر لیا تھا اور ان کے سپاہی میناروں پر چڑھ گئے تھے۔ مسجد میں ان لوگوں نے رقص کیا تھا اور بئیر اور برانڈی پی تھی اور مسجد کے اندر آگ جلائی تھی۔ اس سے بھی زیادہ جشن کرنل بئیرڈ اسمتھ کے بنگلے پر ہوا تھا۔ نصف شب ہوئی، بوتلوں کے کاگ اُڑے اور آتش بازی چھوڑی گئی۔ ایک ایسے شخص کے لیے جسے شہر اور شہر کے لوگوں سے شدید لگاؤ تھا، ہزاروں امراء کی موت اور وہ بھی سرسری مقدموں یا بغیر کسی مقدمے کے، بہت بڑا دھکا تھی۔ وہ تشویش کا اظہار کرتے ہیں:

"ایک خط میں نے منشی نبی بخش کو بھیجا، اس کا جواب مجھ کو آیا اور ایک خط تمھارا کہ تم بھی موسوم بہ منشی ہرگوپال و متخلص بہ تفتہؔ ہو، آج آیا اور میں جس شہر میں ہوں اس کا نام بھی دلّی اور اس محلّے کا نام بلی ماروں کا محلہ ہے لیکن ایک دوست اُس جنم کے دوستوں میں سے نہیں پایا جاتا۔ واللہ ڈھونڈنے کو مسلمان اس شہر میں نہیں ملتا، کیا امیر کیا غریب، کیا اہلِ حرفہ اگر کچھ ہیں تو باہر کے ہیں......"(29)

(تفتہؔ کے نام خط: خطوطِ غالب مرتبہ خلیق انجم، جلد اوّل، صفحہ 267)

سید احمد نے لکھا تھا "ارضی بادشاہ کا یہ فرض تھا کہ اپنی رعایا کے ساتھ اُس بے پناہ وسیع القلبی کا

سلوک کرے جس وسیع الفسی کے ساتھ قادر مطلق نے ساری دنیا کے ساتھ کیا ہے: خون کے پیاسے فوجیوں کے لیے یہ انتباہ کچھ زیادہ تاخیر سے آیا۔ حالؔی نے 1874ء میں تھکن اور اضمحلال کے ساتھ آہ بھری:

لے کے داغ آئے گا بہت اے سیاح　　دیکھ اس شہر کے کھنڈروں میں نہ جانا ہرگز

چپے چپے پہ ہیں یاں گوہر یکتا تہہِ خاک　　دفن ہوگا نہ کہیں اتنا خزانا ہرگز

انتہائی المناک واقعات، ایسے واقعات کہ ان کو دہرانا، ان کا دوبارہ تذکرہ کرنا زخم پر نمک چھڑکنا ہے، ذکر کرتے ہوئے اُنھوں نے تاسف کے ساتھ کہا:

تذکرہ دہلی مرحوم کا اے دوست نہ چھیڑ
نہ سنا جائے گا ہم سے یہ فسانہ ہرگز

پھر اپنے دوستوں سے محرومی کی وجہ سے انھیں اپنے اطراف کا ماحول نامانوس اور بے گانہ لگا۔

غالبؔ ہے شیفتہؔ، نہ نیّر باقی
وحشتؔ ہے نہ سالکؔ ہے نہ انور باقی
حالؔی اب اسی کو بزم یاراں سمجھو
یادوں کے جو کچھ داغ ہیں دل پر باقی

زندگی ایک سلسلہ لگتی تھی جھوٹی توقعات کا، توقعات کا جو اپنی ہی آنکھوں کے سامنے ریزہ ریزہ ہوکر بکھر گئی تھیں۔ برطانوی تسلط کے فوراً بعد ستمبر کے آخر میں جب سید احمد اپنے گھر دہلی آئے تو شہر پناہ سے تقریباً تین میل دور نظام الدین اولیاؒ کے مزار پر اپنے خاندان کے پناہ لینے کی بات معلوم ہوئی۔ سمیع اللہ خان نے ان لوگوں کو بچایا تھا۔ افسوس ہے کہ سید احمد کے چچا اور چچازاد بھائی، جن کا گھر ان کے گھر سے ملا ہوا تھا مارے گئے تھے۔ (32) معروف و ممتاز خطاط اور ادیب میاں محمد امین پنجہ کش مارے گئے، امام بخش صہبائی کو جنھوں نے سمیع اللہ خاں کو خطاطی سکھائی تھی گولی ماردی گئی۔ ان کے دونوں لڑکے بھی نہیں بچ پائے۔ 1842ء میں دلّی کالج میں تقرر کے لیے

غالبؔ اور مومنؔ کے ساتھ منتخب فہرست میں امام بخش صہبائی کا نام بھی تھا ان کی علمیت کی تعریف نذیر احمد نے بھی کی تھی۔(33) ذکاء اللہ نے ان کی موت پر غم کا اظہار کرتے ہوئے "یہ خون" اُنھوں نے اینڈریوز کو بتایا" کبھی بھلایا نہیں جا سکتا۔"(34)

دلّی اردو اخبار کے اڈیٹر محمد باقر نے اپنے پڑھنے والوں سے 'رسالہ جہاد' کے بارے میں بتا کر اور ان سے اور ہندو اہلِ وطن سے رسالے کو خریدنے اور اسے تقسیم کرنے کی فرمائش کر کے فاش غلطی کی۔(35) ایسے باغیوں کا جو مقدر لکھا ہوا تھا وہ انھیں ملا۔ان کے بیٹے محمد حسین آزاد نے اپنی اسطوری تصنیف 'آبِ حیات' میں قدیم عالم گم گشتہ کی شبیہوں کی تصویر گری کی:

"دنیا آنکھوں میں اندھیر تھی، بھرا ہوا گھر سامنے تھا اور میں حیران کھڑا تھا کہ کیا کیا اُٹھا کر لے چلوں...... سجے سجائے گھر کو چھوڑ کر ۲۲ نیم جاں جانوں کے ساتھ گھر سے بلکہ شہر سے نکلا، ساتھ ہی زبان سے نکلا کہ حضرت آدم بہشت سے نکلے تھے، دلّی بھی ایک بہشت ہے۔انھی کا پوتا ہوں دہلی سے کیوں نہ نکلوں۔غرض میں تو آوارہ ہو کر خدا جانے کہاں کا کہاں نکل آیا......"

(محمد حسین آزاد، آبِ حیات، صفحہ 450)

ذکاء اللہ کی طرح غالبؔ بھی 11رمئی کو میرٹھ سے باغیوں کے آنے اور 14رستمبر کو دہلی پر انگریزوں کے حملے تک کی درمیانی مدت میں دہلی میں رہے۔میرٹھ، سلیمنؔ کے نزدیک، یورپین لوگوں اور مقامی باشندوں دونوں کے لیے ہندوستان کی سب سے زیادہ صحت مند اور سازگار جگہ تھی۔اگرچہ گرفتاریوں اور قتل و غارت گری کا شور ان کی گلی تک پہنچا مگر اُنھوں نے اپنے گھر سے باہر قدم نہیں نکالا۔حکمرانوں کے غضب اور ناراض عوام کے بھیانک ردِعمل سے بچتے ہوئے، تبدیلیوں اور تغیّرات کے اس مہینے میں وہ شاید ہی کبھی خاموش تماشائی سے زیادہ کچھ رہے ہوں۔خاموش زندگی اور گوشہ نشینی میں ان کی توجہ خطوط لکھنے کی طرف ہوئی۔یہ خط نویسی ان کی ایک کبھی جدا نہ ہونے والی ساتھی ثابت ہوئی۔دبی ہوئی جھنجلاہٹ تشویش و تردد اور مایوسی سے محفوظ رہنے کا ایک جتن ثابت ہوئی اور اردو شاعروں میں ایسی ایک انتہائی کم سخن ذات کا پرتو جس کا تصور بھی چند ہی

لوگ کر سکتے تھے۔ انھیں ہمیشہ کی طرح اپنے عزیزوں اور دوستوں سے بات کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی اور خطوط ان کی اس ضرورت کی تکمیل کا ایک ذریعہ بن گئے۔ اُنھوں نے ان کے خیالات بھی معلوم کیے، ان سے باقاعدہ رابطے میں رہنے کی فرمائش کی۔ ان لوگوں نے جب ایسا نہیں کیا تو اُنھوں نے شکایت کی۔ 1821ء کے اوائل ہی میں اُنھوں نے اپنی ابتری اور خستہ حالی کا اندازہ کر لیا تھا۔ اُنھوں نے لکھا تھا:

نہ گُلِ نغمہ ہوں نہ پردۂ ساز

میں ہوں اپنی شکست کی آواز

بعض خطوں میں غالبؔ نے نوابانِ جھجھر، (مقدمہ اور پھانسی 23 دسمبر 1857ء، لال قلعے کے سامنے) بہادر گڑھ اور فرخ نگر کو پھانسی دیے جانے کا بڑی تلخی کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ سب سے پہلے تو انھیں فضل حق خیر آبادی ہی کے دہلی چھوڑنے، پھر ان کی گرفتاری اور انڈمان میں جلاوطنی کا بہت غم تھا۔ 1861ء میں اپنے دوست میاں داد خاں سیاحؔ کو لکھتے ہیں:

> ''ہاں خاں صاحب، آپ جو کلکتے پہنچے ہو اور سب صاحبوں سے ملے ہو تو مولوی فضل حق کا حال اچھی طرح دریافت کر کے مجھے لکھو کہ اس نے رہائی کیوں نہ پائی اور وہاں جزیرے میں اس کا کیا حال ہے؟ گزارا کس طرح ہوتا ہے؟''

خطوطِ غالب: جلد دوم، مرتبہ خلیق انجم، (ص 555)

'وہ رہا کیوں نہیں کیے گئے؟ وہ جزیرے میں کیسے ہیں؟ بعد کو جب ''اذیت ناک حالات میں گزر کرنا'' خود ان کا مقدر تھا اُنھوں نے فضل حق جیسے فخرِ تخلیق، لائق توقیر دوست کی موت پر اپنے دکھوں کا اظہار کیا۔

اُنھوں نے حسن علی خاں اور ایک صوفی بزرگ کے بیٹے میر نصیر الدین کی موت پر بھی افسوس کا اظہار کیا، نذیر حسن مرزا، بڈھے صاحب، ضیاالدین دولہ اور بخشی محمد علی خاں کی قسمت پر آنسو بہائے۔ (40) اُنھوں نے درختوں پر پھانسی دیے جانے کی تلخ ستم ظریفی کا ذکر کیا تا کہ ''کوئی یہ

بھی نہ کہہ نہ سکے کہ ان کا خون بہایا گیا۔" خود ان کے بھائی مرزا یوسف کا انتقال 19 راکتوبر 1857ء کو ہوا اور بڑی دشواری کے بعد ان کی تدفین ہو سکی۔ یہ بھی گویا کافی نہیں تھا۔ بھائی کا گھر لوٹا گیا، انگریزوں کے ہاتھوں اشراف کے محلوں کی تباہی کا ذکر کرتے وقت جھنجھلائے ہوئے غالب کے دماغ میں شاید یہی واقعہ رہا ہوگا۔ اُنھوں نے ان انگریزوں کی مثال شرارت پر تلے ہوئے بندر سے دی جو سزا کے ڈر سے آزاد، ہر کس و ناکس کا گھر اُتھل پتھل کرتا ہے۔ "لعنت ہے تیری بدد ماغی پر او وحشی۔" (41)

غالب خود بھی گرفتار ہوئے تھے اور ایک کرنل کے سامنے انھیں پیش کیا گیا تھا جس نے انھیں چھوڑ دیا۔ یہ گرفتاری، ایک اور دکھ اور ایک اور المیہ تھا جو ان پر پہاڑ کی طرح ٹوٹا تھا۔ مصائب میں گھری زندگی اور "کفن اور لحد کی فکر" میں جان بلب۔" (42) دہلی ایک ایسا شہر بن گیا جس کا کوئی حکمراں نہیں تھا، کوئی والی نہیں تھا۔ ایک باغ مالی کے بغیر۔" (43)

28 رنومبر 1859ء کو اُنھوں نے اپنے ایک دوست یوسف مرزا کو لکھا:

> "میرا حال سوائے میرے خدا اور خداوند کے کوئی نہیں جانتا۔ آدمی کثرت غم سے سودائی ہو جاتے ہیں عقل جاتی رہتی ہے۔ اگر اس ہجوم غم میں میری قوت فکر میں فرق آ گیا ہو تو کیا عجب ہے بلکہ اس کا باور نہ کرنا غضب ہے۔ پوچھو کہ غم کیا ہے، غمِ مرگ، غمِ فراق، غمِ رزق، غمِ عزت۔ میں قلعہ نامبارک سے قطع نظر کر کے اہلِ شہر کو گنتا ہوں۔ مظفر الدولہ، میر ناصر الدین، مرزا عاشور بیگ میرا بھائی، اس کا بیٹا احمد مرزا، اُنیس برس کا بچہ، مصطفےٰ خاں ابنِ اعظم الدولہ، اس کے دو بیٹے ارتضیٰ خاں اور مرتضیٰ خاں، قاضی فیض اللہ، کیا میں ان کو اپنے عزیزوں کے برابر نہیں جانتا۔ اے لو بھول گیا حکیم رضی الدین خاں، میر احمد حسین میکش۔ اللہ اللہ ان کو کہاں سے لاؤں۔ غم فراق حسین مرزا یوسف مرزا، میر مہدی، میر سرفراز حسین۔ میرن صاحب خدا ان کو جیتا رکھے۔ کاش یہ ہوتا کہ جہاں ہوتے وہاں خوش ہوتے۔ گھر ان کے بے چراغ، وہ خود آوارہ، سجاد اور اکبر کے دل کا جب تصور کرتا ہوں کلیجہ ٹکڑے ٹکڑے ہوتا ہے۔ کہنے کو

ہر کوئی ایسا کہہ سکتا ہے مگر میں علی کو گواہ کر کے کہتا ہوں کہ ان امرا کے غم میں اور زندوں کے فراق میں عالم میری نظر میں تیرہ و تار ہے۔" (44)

(خطوطِ غالب۔ مرتب: خلیق انجم: جلد اوّل، صفحہ 216)

شہر آشوب اسی بیان کی توثیق بھی کرتے ہیں اور توضیح بھی۔ (45)

واہموں کی حقیقت؟

یہ میر ذکاء اللہ کی دلّی تھی، جنگ اور امن میں۔ اس کا بدلتا ہوں مقدر اشرافیہ کی سماجی زندگی کے عام بہاؤ کا حصّہ بن گیا۔ ایک ایسے شخص کے لیے جس کا خاندان مغل دربار سے وابستہ رہا ہو بہادر شاہ کا غیر رسمی اور افسوس ناک زوال ایک بہت بڑا نفسیاتی دھکا تھا، ایک ایسے خانوادے کے لیے جس کی پرورش استحکام اور سیاسی رضامندیوں کے گمانوں میں ہوئی ہو یہ انکشاف بڑا پریشان کن تھا کہ "ہندوستان خوفناک گرد باد اور بھڑکتی ہوئی آگ کا میدان بن گیا تھا۔" (47) ایک خاندان جو علم ودانش میں ڈوبا ہوا تھا، اس کے لیے کتب خانوں کا زیاں زیادہ تکلیف دہ تھا۔ اس زیاں میں لوہارو کے نواب ضیاء الدین احمد خاں کی کتابیں بھی شامل تھیں۔ ہنری ایلیٹ نے ہندوستان کی تاریخ سے متعلق مترجم اقتباسات کی ترتیب اسی ذخیرے کے فراہم کیے ہوئے مسودات سے کی تھی۔ (48) دوسرے بڑے کتب خانے جو تباہ ہوئے ان میں محمد حسین آزاد اور سمیع اللہ خاں کے کتب خانے تھے۔ موخر الذکر کو کوچہ بلاقی بیگم میں اپنا موروثی مکان بھی چھوڑنا پڑا تھا۔

ذکاء اللہ نے "این اکاؤنٹ آف دی لائل محمڈنس آف انڈیا (1-1860)" یا 'اسباب بغاوت ہند' جیسی کوئی چیز نہیں لکھی مگر ان ہنگامی دنوں سے پہنچنے والے دھکے کا اثر اُن کی ساری زندگی پر رہا۔ یہ یاد کر کے تکلیف ہوتی ہے کہ لال قلعے کے قریب ان کا گھر مسمار کر دیا گیا۔ خاندان کی ساری جائداد، بغیر کسی معاوضے کے ضبط کر لی گئی اور انھیں نظام الدین اولیاءؒ کے مقبرے میں پناہ لینا پڑی۔ ان کی ماں کو اپنے بچوں کی کتابوں کے لیے اپنے زیورات بیچنے پڑے۔ ایک شریف خاندان کو ان باتوں سے اذیت ہونی چاہیے تھی سوائے اس کے کہ ترقی کا پاسپورٹ خود ذکاء اللہ کی شہرت اور امتیاز کی کلید یعنی بچوں کی تعلیم، ان کی اہم ترجیح نہ رہی ہو۔ ویسے بھی تعلیم ذکاء اللہ کے اسلاف کی غزنی سے ہندوستان آمد تک ہمیشہ خاندانی اثاثہ رہی تھی۔ بعد کی زندگی میں، جیسا کہ

پہلے ذکر ہو چکا ہے، دہلی میں رہنے والے یا دہلی سے گزرنے والے یورپین لوگوں کے ٹیوشنوں سے ہونے والی آمدنی گزراوقات میں مددگار رہوئی۔

ذکاء اللہ نے مسلمانوں کے سیاسی اقتدار کے زیاں پر آنسو نہیں بہائے مگر اپنے قریبی اور عزیز دوستوں کے نقصان کا سوگ ضرور منایا۔ الہ آباد کے میور کالج میں لیکچر دیتے وقت بھی انھیں عربی اور فارسی کے اپنے استاد امام بخش صہبائی کی موجودگی محسوس ہوتی تھی۔(49) بہرحال ذکاء اللہ کے ایک اور بُت رام چندر کے بچ کر نکلنے پر انھیں کچھ سکون واطمینان ہوا تھا۔ بھیس بدل کر بچ نکلنے کے بعد معروف ریاضی داں، وسیع وعریض کھلے ملک میں پہنچا تو وہاں اس نے انگریزی فوجوں میں انٹیلی جنس ڈیپارٹمنٹ میں نوکری کرلی۔ جنوری 1858ء میں رڑکی کے سول انجینئرنگ کالج کے ہیڈ ماسٹر ہو گئے اور اسی سال ستمبر کے مہینے میں دہلی نارمل اسکول کے صدر مدرس کے عہدے پر فائز ہوئے اور مالی و مادی منفعت سے سرفراز ہوئے۔(50) مگر یہ نسبتاً بہتر حالات بھی ان کی توانائی اور ان کے پچھلے جوش وخروش کو واپس نہ لا سکے۔ 1857ء نے رام چندر کی روح کو مجروح کیا تھا اور اگر ان کے سوانح نگار پر اعتبار کیا جائے تو اُنھوں نے برطانیہ کی پالیسیوں کو زیادہ شک و شبہے کے ساتھ دیکھنا شروع کیا۔(51) اس تشکیک کی بنیاد کوئی سنجیدہ سوچ تھی، یہ واضح نہیں ہے۔ مگر اس میں شبہ نہیں کہ مایوسی اور شکستہ توقعات نے، اور گھر اور کالج سے دربدری نے ان کے تناظر کو مسخ ضرور کیا۔ متعدد خطوط میں سے صرف ایک خط کا ایک اقتباس دیکھیے جو اُنھوں نے وسط دسمبر میں لکھا تھا۔ ایک ایسے وقت پر جب بعض حکام شہر کو زمیں بوس کرنے کی بات کر رہے تھے اُنھوں نے توقع کی:

> ''ہندوستان اور یورپ میں، سچے عیسائی، حکومت کو مشورہ دیں گے مسلمان شہر کو عیسائی شہر میں بدل دینے کا۔ یہ کرسچن انتقام ہوگا۔ میرے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ہندوستان کی حکومت اسے اپنا فرض سمجھے گی خدا کی خاطر اور ہر بشر کے لیے، کہ وہ بغیر کسی مزاحمت اور دشواری کے عیسائیت کی تعلیم دے اور اپنے بس بھر، ہندوؤں اور مسلمانوں میں تبدیل مذہب کرانے کی ہمت افزائی کرے۔''(52)

یہ ردِعمل اس شخص کے اعلیٰ معیاروں سے مطابقت نہیں رکھتا جو عقلمند بھی تھا اور ذہین بھی۔ صریحاً نسل

پسند ردِّعمل اکثر دہلی والوں کے رویّوں سے میل نہیں کھاتے۔ ذکاء اللہ رام چندر کی ذہنی کیفیت سے واقف تھے یا نہیں اس کے بارے میں اعتماد کے ساتھ کچھ کہنا ممکن نہیں ہے۔ مگر اُنھوں نے اپنے استاد کے تیکھے جوابات میں عقلیت کا پَرتو ضرور ڈھونڈ نکالا ہوگا۔

ان کے دلّی کالج کے ساتھیوں میں رام چندر ایک استثنیٰ ہیں۔ دوسرے بہت سے لوگوں کا جہاں تک تعلق ہے، عوامی ہیجان اور ان کے وحشیانہ انتقام کی جراحتوں کے زخم آہستہ آہستہ مندمل ہوگئے۔ یہ بات ذکاء اللہ کے لیے صحیح ہے۔ اُنھوں نے شعبۂ تعلیم میں نوکری کی، اپنی پسند کی ایک عورت سے بیاہ کیا اور اپنی کتابیں لکھنی شروع کیں۔ ان کی پُرجوش مسرت وشادمانی پورے طور پر تو شاید واپس نہ آئی ہو مگر اُنھوں نے ایک بار پھر خود اپنی کشت حیات میں ہل چلانا، بیج بونا اور جھاڑ جھنکار کو اُکھاڑ کر زمین کو اچھے بیجوں کے لیے تیار کرنا شروع کیا۔ وہ کسی قسم کی غلط فہمیوں کے بغیر اور نئی توقعات کے ساتھ نئے علم کے حصول کے لائق ہوگئے۔(53) اس بیان میں سوانح نگار اینڈریوز اور ان کے موضوع کے مابین ایک واضح، ایماندار اور غیر مصنوعی مماثلت پائی جاتی ہے۔ داستان گو ذکاء اللہ کا بیان اپنے نستعلیق اور عمومی انداز میں تمام دوسرے بیانات سے ملتا جلتا ہے جو کہانی کو دوستوں اور خاندان والوں سے ملے ہوئے مواد سے بھر دیتا ہے۔

اذیت ناک عبوری دور

یادِ ماضی کے بہت نقش ابھی باقی ہیں

قرآن سینکڑوں بار علم کو رسول کے پیغام کو تسلیم کرنے اور خدا پر ایمان لانے کے برابر ٹھہراتا ہے۔ ہم سے بھی سیکڑوں بار یہ کہا جاتا ہے کہ علم کا تحفہ اللہ کی کریمی ہے۔ علم آدمی کو بلند کرتا ہے۔ نہ صرف جانوروں اور درندوں سے بلکہ ملعون اور مردود سے بھی۔ درحقیقت مسلمان بڑے فخر کے ساتھ اکثر

دوحدیثوں کا حوالہ دیتے ہیں جن میں سے ایک کے مطابق ہر مسلمان کا یہ فرض ہے کہ وہ علم حاصل کرے۔ دوسری حدیث وہ ہے جس میں کہا گیا ہے کہ علم حاصل کرو اس کے لیے چاہے چین ہی کیوں نہ جانا پڑے۔ یہ جملہ ہر زمانے میں ان رکاوٹوں کو توڑنے کے ذریعے کی طرح استعمال ہوتا رہا ہے جنھوں نے اسلام کو دوسری اجنبی تہذیبوں سے الگ کیا۔ بے شک یہ اصول ساری تاریخ میں نئے علم کے حصول کو اسلام کی ایک ممتاز خصوصیت ہونے کا ثبوت دیتا ہے۔(54)

ذکاء اللہ ان لوگوں میں سے ایک ہیں جنھوں نے ہر وقت اس بات پر زور دیا کہ بغیر حقیقی علم کے کوئی ٹھوس اور پائیدار بنیاد نہیں رکھی جاسکتی۔ "آپ گھر بنا سکتے ہیں اور ابتدا میں ایسا لگے گا کہ ہر چیز ٹھیک ہے مگر جلد ہی عمارت ڈھے جائے گی اور کھنڈر میں بدل جائے گی(55) کیوں کہ بنیاد میں علم اور تہذیب کی کمی تھی۔ کوئی نیا واہمہ سر اٹھائے گا، کوئی نیا شور وغوغہ ہوگا اور پھر چشمِ زدن میں سارا ڈھانچہ...... دھڑ دھڑا کر زمیں بوس ہو جائے گا۔(56) یہ پیغام انھوں نے دلّی کالج اور آگرہ کالج میں ایک استاد کی حیثیت سے، دلّی نارمل اسکول میں ایک ہیڈ ماسٹر کی حیثیت سے، بلند شہر اور مراد آباد میں ڈپٹی انسپکٹر آف اسکولس کی حیثیت سے اور الہ آباد کے میور سنٹرل کالج میں ایک پروفیسر کی حیثیت سے دیا، ان کے اپنے بنائے ہوئے رابطوں اور کانفرنسوں اور جلسوں میں ان کی شرکت نے انھیں تاریخی موضوعات اور حالیہ مسائل کی تاویل کرنے کا اہل بنا دیا۔

اپنے طالب علمی کے زمانے میں ذکاء اللہ کو پڑھنے اور لکھنے سے دل چسپی تھی۔ اسی دل چسپی سے امام بخش صہبائی اور رام چندر سے ان کی قربت کی وضاحت ہوتی ہے۔ ریاضی داں نے ان کے مذہبی خیالات کو وسیع کیا اور انھیں نگاہ کی وسعت اور رواداری کا وہ جذبہ دیا جس نے ان کی آنے والی زندگی میں اسی ہمدردی کے جذبے اور رواداری کی بنا پر ان کے کردار کو اتنا حسین بنا دیا۔(57) دہلی کے بعض انتہائی ممتاز افراد ان کے حلقۂ دوستاں میں تھے جیسے حالؔی، نذیر احمد، محمد حسین آزاد،(58) مولوی کریم بخش، پیارے لال آشوب، کنہیا لال، میر بابر علی، ماسٹر نند کشور اور عربی کے عالم مولوی ضیاء الدین،(59) سمیع اللہ خاں کو تو وہ اتنا پسند کرتے تھے کہ ان کی سوانح عمری لکھ دی۔(60) نذیر احمد سے ان کی دوستی کا ہر زبان پر چرچا تھا۔ اپنی مہلک بیماری کے آخری دنوں میں وہ انھیں اینڈریوز کے ذریعے پیغامات بھیجتے رہتے تھے۔ ان دونوں کا موازنہ کرتے ہوئے اینڈریوز نے کہا تھا کہ ذکاء اللہ کی شخصیت ان کے دوست جیسی بارعب نہیں تھی، ان میں کوئی

غیر معمولی فطری قابلیت بھی نہیں تھی سوائے سادگی کی قابلیت کے......ان میں آتش فشاں جیسی بھی کوئی خصوصیت نہیں تھی بس نرم دھوپ کا ماحول تھا جس میں اپریل کی بارش کی آمیزش تھی۔ ان کی شخصیت کا اہم ترین پہلو ان کی جذباتی فطرت کا پہلو تھا۔ وہ مخلص اور وفا شعار تھے۔ آخر دم تک زفرق تا بہ قدم حق اور سچائی تھے اسی لیے ان کا کردار آئینے کی طرح شفاف اور خوب صورت تھا، سادہ، شفاف اور شریف۔ ان کی ایک اور خوبی میرے ذہن میں آتی ہے، مقدس، متبرک اور برگزیدہ۔ دل کے صاف لوگ کہ انھیں خدا کا دیدار ہوگا۔"(61).

ذکاء اللہ کا سحر اور ان کی سادگی، ان کا معتدل لب ولہجہ، ان کا کفایت شعار انداز اور ان کی علمیت نے ہر اُس شخص کی طرف سے محبت اور تحسین و توصیف پائی جو انھیں جانتا تھا۔ 1864ء میں غازی پور میں قائم ہونے والی سائنٹفک سوسائٹی کے وہ ایک کلیدی رکن تھے۔ اُنھوں نے حیدر آباد سے نکلنے والے رسالے 'حسن' اور خیر آباد کے 'ادیب' میں تہذیب الاخلاق اور 'معارف'، (62) 'سائنٹفک گزٹ'، 'علی گڑھ منتھلی' اور 'خاتون' (63) میں مضامین لکھے۔ یہ تمام رسالے علی گڑھ سے شائع ہوتے تھے۔ ان کے علاوہ لاہور کے 'مخزن' اور کانپور کے 'زمانہ' کے لیے بھی لکھا۔ 1903ء میں اردو کی تعلیم و تدریس کے فروغ کے لیے قائم ہونے والی انجمن ترقی اردو کے ذکاء اللہ اور نذیر احمد دونوں نائب صدر رہے۔ ان ہی کے اِصرار پر محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کا اجلاس دہلی میں ہوا۔ (64) نذیر احمد ہی کی طرح اُنھوں نے وہاں کی کاروائیوں میں بڑھ چڑھ کر حصّہ لیا اور تقریریں کیں۔ (65)

سید احمد کے زندگی بھر کے دوست ذکاء اللہ نے صرف یہی نہیں کہ علی گڑھ کالج کے قیام کی تجویز کی حمایت کی بلکہ 1892ء اور اس کے بعد کالج کے ٹرسٹی اور بورڈ آف مینجمنٹ کے رُکن بن کر بہت کام کیا۔ 1885ء میں پنجاب میں چندہ جمع کرنے کے دوران اپنے لطیفوں اور چٹکلوں کی وجہ سے 'چہ غم' کی عرفیت پانے والے ذکاء اللہ، سید احمد کے شانہ بہ شانہ چلے۔ 1887ء میں ہونے والے ایک جلسے میں بڑا خوشگوار ماحول بنا جب سید احمد نے اعلان کیا کہ ذکاء اللہ کو ریاضی کا تاحیات پروفیسر بنایا گیا ہے اور یہ کہ اُنھوں نے کالج کی تشکیل و تعمیر کے ابتدائی دنوں میں اس کی خدمت کرنے کے لیے علی گڑھ میں رہنے کا فیصلہ کیا ہے۔ جلسے میں ایک دوسری تجویز میں ان کی شکر گزاری کے اظہار کے ساتھ ساتھ، فیصلے کی بے دریغ اور وافر حمایت ظاہر کی گئی۔ (67)

ذکاءاللہ کہ صوفی منش اور فقیر اُفتادآدمی تھے، ان دنیاوی اعزازات کے باوجود بہت آگے بڑھنے کی راہیں نہ نکال سکے۔ (68) ایک 'بلبل ہزار نغمہ' کی طرح بڑے اجتماعات کے سامنے وہ لب بند گونگے کی طرح تھے۔ (69) افتادطبع کے اعتبار سے ایک نجی فرد تھے جسے پبلک ہنگاموں میں شرکت اور عوامی تقریریں کرنا پسند نہیں تھا۔ پھر بھی وہ ان سب کے لیے زحمت اُٹھاتے تھے۔ وہ بہت بولے، بہت تقریریں کیں مگراتنی نہیں جتنی کہ نذیراحمد نے کیں، وہ کوئی شعلہ بار مقرر تھے بھی نہیں۔ وہ ایک ایسے شخص تھے جو قیادت کے لیے نہیں بلکہ ساتھ دینے کے لیے پیدا ہوا تھا۔ انھیں ایک ہیرو کی ضرورت تھی جو انھیں سید احمد میں مل گیا۔ وہ ان کے، اچھے اور برے دونوں طرح کے موسموں کے دوست تھے۔ سید احمد کے نام پر ان کی آنکھوں میں جوش و جذبے کی ایک چمک پیدا ہو جاتی تھی، انھوں نے اپنے دیوان خانے میں ان کی تصویریں لگا رکھی تھیں، اُن سے متعلق اور خود ان کی لکھی ہوئی کتابوں کا ایک موقر ذخیرہ کر رکھا تھا۔

1907ء میں جب کالج میں طالب علموں نے ہڑتال کی تو اُنھوں نے نذیراحمد کے ساتھ مل کر اس ہنگامے کو فرو کیا۔ ذکاءاللہ کی زندگی بھر کی توقعات کا مرکز کالج میں تھا، جس کے بارے میں ان کا خیال تھا ''ہماری آنکھوں کا نور'' اور ''اگر اس پر کوئی ادبار آتا ہے تو میری ساری زندگی کی کمائی تباہ ہوتی ہے۔'' (70)

ذکاءاللہ کا زندہ ہیرو سید احمد کے سوائے کوئی اور نہیں تھا۔ (71) تابندہ، بے مثال اور دل ربا۔ دونوں صحت منداخلاق کے لیے منظم مذہب کو نہایت اہم سمجھتے تھے اور حد سے زیادہ جوشیلے مصلحین کی تشکیک اور ان کی مادہ پرستی سے انھیں تکلیف ہوتی تھی۔ پھر بھی دونوں نے یہ بات سمجھانے کی کوشش کی کہ جدید سائنس کے مکمل نتائج کو پورے طور پر مانے بغیر اور ان کی مکمل واقفیت کے بغیر 'مشرق' بالآخر مغرب سے پیچھے رہ جائے گا۔ نتیجتاً اُنھوں نے جدید سائنس اور جدید تکنیکی علم کو اپنانے والے ترقی پسند اسلام کی ضرورت پر زور دیا۔ (72)

دونوں نے انگریزوں کے ساتھ مل کر مسلم حیات نو کے خیال کو پیش کیا اور اس کی وجہ سے انھیں کانگریس، امن وامان کے لیے خطرہ محسوس ہوئی۔ اس یقین کے ساتھ کہ اس کے طریقے اور اس کے مطالبات ایک متشدد شورش کی طرف لے جائیں گے وہ کہ جو 1857ء کی شورش کے تجربات سے گزرے تھے، اس خیال کا سامنا کرنے پر راضی نہیں تھے۔ ان کی وفاداریاں کسی سیاسی

جماعت کے ساتھ نہیں بلکہ کچھ اقدار کے ساتھ تھیں جنھیں حکومت تحفظ دے سکتی تھی۔

اسی وقت جب سید احمد کے یہاں کانگریس سے اختلافات میں شدت پیدا ہو رہی تھی عوامی معاملات سے مایوس ذکاء اللہ نے علم و دانش کی نسبتاً پُرسکون وادیوں کو ترجیح دی۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اُنھوں نے عوامی موقف اختیار نہیں کیے۔ اکثر و بیشتر وہ افراد و واقعات کے بارے میں فیصلے سنانے میں بڑے پُرعزم اور محتاط رہے۔ اُنھوں نے کان پور کے رسالے 'زمانہ' میں سودیشی تحریک کے بارے میں، جس کی وہ حمایت کرتے تھے، کم از کم چار مضامین لکھے۔ لیکن اس احتجاج کے پیچھے جو سیاسی محرکات کارفرما تھے، ان مضامین میں ان کا ذکر نہیں کیا۔ ان مضامین میں اُنھوں نے مختلف موضوعات پر، جن میں اقتصادیات اور تعلیم اہم ترین تھے، اظہارِ خیال کیا اور بہت سے اہم نکات پر روشنی ڈالی۔ (73) ان مضامین کے لکھنے والے کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس نے سیاسی منظرنامے کو انتہائی بلندی سے اور انتہائی غیر جانب داری کے ساتھ بڑے معروضی انداز میں دیکھا۔

کانگریس کے خلاف صف بستہ ہونے کے باوجود سید احمد اور ذکاء اللہ قوم سے بے تعلق نہیں ہوئے۔ عوامی مباحثوں میں ملک، ملّت اور قوم تینوں الفاظ ہم معنی طور پر استعمال کیے جا رہے تھے مگر ان لوگوں نے اسے ایک ایسی ناقابلِ تقسیم اِکائی بنا دیا تھا جس میں ذات، فرقہ اور لسانی گروہ سب ہی شامل ہوتے تھے۔ رائے شنکر داس (رام چندر کے بھائی، جب وہ مراد آباد میں ملازم تھے) غازی پور کے راجہ ہردیو نرائن سنگھ، اور علی گڑھ پروجیکٹ کے ایک اہم سرپرست راجہ جے کشن داس جیسے لوگوں سے سید احمد کے تعلقات کو سمت دینے میں رہنمائی اسی عقیدے نے کی۔ ملک کی روایات میں ڈوبے ہوئے سید احمد کا اپنے ہم عصر مصری مصلح محمد عبدہٗ کی طرح یہ خیال تھا کہ ان لوگوں کی مشترکہ تاریخ اور مشترکہ مفادات نے جو ایک ہی ملک میں رہتے ہیں، ان کے درمیان ایک مضبوط اور گہرا رشتہ قائم کر دیا ہے کیوں کہ ہم لوگ صدیوں سے ایک ہی زمین پر رہ رہے ہیں، ہم ایک ہی زمین کے پھل کھاتے ہیں، ایک ہی ملک کی ہوا میں سانس لیتے ہیں۔" (74)

اُنھوں نے مذہب کو نیشن ہڈ کا تمغا نہیں سمجھا اور مذہبی اور سیاسی مسائل کو ایک دوسرے سے الگ رکھنے کی وکالت کی۔ روحانی اور مذہبی معاملات، دنیاوی مسائل سے کوئی تعلق نہیں رکھتے تھے۔

درحقیقت ایک سچا مذہب صرف اخلاقی اقدار پر مشتمل اصول متعین کرتا ہے اور دنیاوی معاملات سے اس کا تعلق محض اتفاقی ہوتا ہے۔(75) سید احمد نے کیمپس پر ذبیحہ گاؤ کو منظور نہیں کیا اور مسلمان طالب علموں کی مذہبی تعلیم کے لیے استاد کے تقرر کی شدید مخالفت کی۔ ان کا خیال تھا کہ متنوع عقائد والے ایک ملک میں مذہبی طور پر ایک غیر جانب دار حکومت کو کسی مخصوص فرقے کے ساتھ کوئی ترجیحی سلوک نہیں کرنا چاہیے۔(76)

ذکاء اللہ کی تحریروں میں 'قوم' (Nation)، قومیت (nationality) 'قومی تعلق (national belonging) اور 'قوم پرستی' (nationalism) کے نظریات بڑی اہمیت کے حامل تھے۔ ''مجھے اپنے شہر، اپنے قلعے اور اپنے گھر سے زیادہ کوئی دوسری چیز مسرت و شادمانی نہیں دیتی۔'' اُنھوں نے لکھا'' ملک (وطن) کی خاطر لوگ جان دے دیتے ہیں۔''(77) اُنھوں نے خدمت کے جذبے کی پرداخت کی۔ ایک دوسری تحریر میں حب الوطنی کے جذبے پر اظہار خیال کیا۔ اس میں اُنھوں نے انفرادی اور اجتماعی زندگی کی رہنمائی کرنے والی 'خصلت عظیم' کا حوالہ دیا۔ مثال کے طور پر مندرجہ ذیل جذباتی اپیل پر غور فرمایئے:

> ''ہندوستان ہماری مادرِ وطن ہے۔ ملک جس نے ہمیں جنم دیا۔ ہم نے یہاں اپنے گھر بنائے، یہاں شادی بیاہ کیے، بچے پیدا کیے، یہیں ہندوستان کی اُسی سرزمین پر، جس کی خاک میں ہمارے پرکھوں کی خاک ملی ہوئی ہے۔ ایک ہزار سال سے خود ہمارا مذہب اسلام ہندوستان سے بڑے مستحکم اور قریبی بندھنوں سے بندھا ہوا ہے۔ اپنے مخصوص تمدن کی بعض عظیم ترین کامیابیاں اسلام نے یہیں ہندوستان ہی میں حاصل کی ہیں۔ اسی لیے ہمیں ہندوستان کی تاریخ اور یہاں کی حکومت سے محبت کرنا چاہیے جس کی صورت گری اکبر اعظم جیسے بادشاہ اور اس کے جانشینوں نے کی۔ عقیدت اور محبت کے بغیر ہندوستان کے بارے میں بات کرتے ہوئے ہندوستانی مسلمانوں کو میں برداشت نہیں کرسکتا۔''(79)

اس قسم کی لفاظی اور رطب اللسانی کو بھی سنجیدگی سے لیا جانا چاہیے۔ ذکاء اللہ کے عالمی نقطہ نظر کو بنانے میں فکر میں بھی اور عمل میں بھی جن عوامل کی کارفرمائی ہے، انھیں بیان کرنے کے لیے الفاظ کا

انتخاب بہت سوچ سمجھ کر کیا گیا ہے۔(80) جہاں تک اینڈریوز کا تعلق ہے اُنھوں نے اپنے تجزیے کا اختتام یوں کیا:

> ''چند موضوعات تھے جن پر، ذکاء اللہ اپنی ضعیفی کے زمانے میں زیادہ فصیح اور خوش بیان ہو گئے تھے۔ اس مقام سے پھر وہ اپنی ساری زندگی میں ہٹے نہیں. ان کی فطرت کی جڑیں ہندوستان کی سرزمین میں ایک درخت کی جڑوں کی طرح پیوست تھیں جنھیں کوئی باہر کا طوفان یا آندھی کبھی ہلا نہ سکی۔ اس حقیقت کو، ان سطروں کے لکھنے والے سے زیادہ اچھی طرح کسی نے نہیں پہچانا۔''(81)

ذکاء اللہ کی تاریخی تصنیفات کے پس پشت مقصد اپنے پڑھنے والوں پر یہ منکشف کرنا تھا کہ رواداری اچھی حکومت کا پہلا اور آخری اصول تھا۔ ان کے مثالی حکمران وہ تھے جنھوں نے لوگوں کو مذہبی افتخار اور تعصب کے لحاظ سے بانٹنے کے بجائے رواداری کے ذریعے ایک دوسرے سے وابستہ رکھا۔

ذکاء اللہ اور سید احمد نے ایک دوسرے اہم مسئلے پر اتفاق کر کے اپنے دوستوں کو چونکا دیا، مسئلہ جو مسلمان فرقوں کو منتشر کرنے کا خطرہ بن رہا تھا۔ 1857ء میں شورش پیدا کرنے والے مذہبی اور قومی جذبات کے امکانی اشتراک سے پیدا ہونے والے حکومت کے خدشات کو دور کر کے ایک نئی مفاہمت کے خواہش مند اِن لوگوں نے پان اسلام اِزم کو یکسر رد کر دیا۔ ان کے لیے بغاوت، ایک تشکیلی تجربہ تھی، جس نے ان کے سماجی ذمہ داری کے تصور کو واضح روپ دیا تھا۔ مگر پھر بھی لگن اور وفاداری کے اس جذبے کو جب سیاسی ترجیحات پر منطبق کیا گیا تو حیرت ناک پیچیدگیاں سامنے آئیں۔ سید احمد اور ذکاء اللہ اس ساری تگ و دو سے اس یقین کے ساتھ نکلے کہ یہ صرف لبرل تعلیم ہی ہے جو ترقی کا ہتھیار فراہم کرتی ہے اور یہ کہ حقائق کی طرف صحیح اور ٹھوس رویّہ حکمرانوں کے ساتھ صرف مفاہمت اور مصالحت کا رویّہ ہے۔

پان اسلام ازم، اینگلو مسلم اتحاد کو تباہ و برباد کرنے والا خطرہ بن گیا۔ اسی لیے ان لوگوں نے اُن پان اسلامک روایات کو رَد کر دیا جو ابھی بھی مسلمانوں کو روکے ہوئے تھیں اور ان سے اپنے عبوری

رشتوں کو بھول جانے اور اپنے ان رُو پہلے بندھنوں کو کاٹ دینے کی سفارش کی جو قسطنطنیہ (اب استنبول) میں خلافت سے انھیں باندھے ہوئے تھے۔ تُرک دلدادگی اور ترک فریفتگی کے خلاف بات کرتے ہوئے اُنھوں نے کہا کہ مسلمان آئینی طور پر کسی بیرونی خلیفہ کی اطاعت کے پابند نہیں بلکہ ہندوستان کی برطانوی حکومت کی فرماں برداری کے پابند ہیں۔ حکومت اور کسی مسلمان قوت کے مابین جنگ کی حالت میں انھیں مضبوطی کے ساتھ حکومت کا فرماں بردار رہنا چاہیے۔ ذکاء اللہ نے کہا:

> ''ہمیں دوسرے ملکوں میں اپنے مسلمان بھائیوں سے محبت کرنا چاہیے اور ان کی خوشیوں اور ان کے دکھوں کو محسوس کرنا چاہیے مگر ہمیں خود اپنے ملک کو دل و جان سے چاہنا چاہیے۔ ہمیں ان لوگوں کی ہمت افزائی کرنے والوں سے کوئی تعلق نہیں ہونا چاہیے جو ہم سے کہتے ہیں کہ مسلمانوں کو اپنی مذہبی آرزوؤں کی تکمیل کے لیے ہندوستان سے باہر دیکھنا چاہیے۔''(83)

اگر چہ بعض لوگوں نے اتفاق کیا۔ جنگ بلقان نے ممتاز افراد کی ایک معتد بہ تعداد کو اپنے مقدر کو پان اسلامک جتھے سے منسلک کرنے پر اُکسایا۔ شبلی نعمانی ان میں سے ایک تھے۔ خود اپنے رویے میں تبدیلی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اُنھوں نے جتایا کہ کسی غیر مسلم حکومت کے ماتحت رہتے ہوئے مسلمان قران و حدیث اور اسلامی قانون کے مطابق اپنے حکمرانوں کے کس طرح وفادار رہیں(84) مگر بہر حال جب یورپین طاقتوں نے اپنے امپریلسٹ منصوبوں کی تکمیل کے لیے بلقان میں گڑبڑ پیدا کی تو ان کے جیسے لوگ بتدریج پان اسلامک مسلک کے ساتھ ہوتے گئے۔ 'الہلال' کے نوجوان اڈیٹر آزاد نے کہا کہ ترکوں سے رشتہ اس لحاظ سے انوکھا تھا کہ وہ لوگ اخوت اسلامی کا ایک حصہ تھے اور ساتھ ہی آخری سیاسی مرکز تھے۔(85) اسلامی تہذیب کی عالمگیریت کی اہمیت جتانے کے علاوہ ان جیسے بہت سے لوگوں نے پان اسلامک فلسفے کو تاریخ اسلام کے ایک مشترکہ موضوع کی طرح دیکھا۔ ایک طریقہ اُس انتشار سے نکلنے کا جو تاریخ کے مطالعے اور خود سماج دونوں پر اثر انداز ہوتا ہے۔

عالمی نقطہ نظر میں تبدیلی ہونے کے بعد شبلی نے جہاں گرد پان اسلامسٹ جمال الدین افغانی کے

ساتھ سکون محسوس کیا ہوگا جنھوں نے یورپ کی سیاسی اور تہذیبی بغاوت کے خلاف ایک اہم رول کی تلاش میں مسلم ممالک کی سیاحت کی تھی۔ ہندوستان میں رہتے ہوئے (2-1880) اُنھوں نے حیدرآباد کے رسالے 'معلم شفیق' میں متعدد مضامین شائع کیے۔ ایک مضمون میں اُنھوں نے اہلِ ایمان کے اتحاد کو توڑنے اور ہندوستان میں انگریزوں کو مستحکم و مضبوط کرنے کے لیے سید احمد' سمیع اللہ اور دوسرے مادّہ پرستوں پر حملے کیے۔ 'یہ جعل ساز' (سمیع اللہ) مسلمانوں کے اجتماعات میں اپنے آپ کو ایک مبلّغ کی طرح پیش کرتا ہے اور اس کے آنسو اس کے الفاظ سے پہلے نکلتے ہیں، اسلامی مذہب کی بنیادوں کو تباہ کرنے اور اس کے اساسی اصولوں کو بے اثر کرنے کے لیے وہ اپنی ساری طلاقت لسانی کو بروئے کار لاتا ہے، اس کھلے دشمن اسلام کو حکومت نے آگرہ میں ججی کے عہدے سے نوازا اور وائسرائے نارتھ بروک (1904-1826) نے عثمانی حکومت سے مصریوں کو دور رکھنے کے لیے اس کی خدمات حاصل کیں۔ (86) یہ پہلی بار نہیں ہوا تھا کہ ایک مسلمان ایسے مشن پر کام کرے۔ سید احمد کے نانا نے شاہ ایران کے دربار میں ہندوستان کے گورنر جنرل ویلزلی (1805-1797) کی نمائندگی کی تھی۔ بعد کو وہ اکبر شاہ کے وزیر اعظم ہوئے۔

سید احمد، افغانی کے الزام سے واقف تھے یا نہیں، یہ واضح نہیں ہے۔ مگر اپنے پرانے ساتھی سمیع اللہ سے الگ ہونے کی ان کی اپنی وجہیں تھیں۔ ایک وجہ علی گڑھ کالج کے یورپی اسٹاف کے درمیان ان کی عدم مقبولیت تھی۔ جب کہ خود سید احمد نے انگریز پرنسپلوں اور اپنے درمیان بڑے اچھے تعلقات پیدا کر لیے تھے۔ بہر حال دونوں کے الگ ہونے کے پیچھے ٹرسٹی بل تھا جس کے مطابق، سب سے چھوٹے بیٹے سید محمود (بڑے بھائی سید حامد پولیس محکمے میں ملازم تھے) اپنے والد کی زندگی میں جوائنٹ سکریٹری رہے۔ اور ان کے انتقال کے بعد وہ سکریٹری ہو جاتے۔ سب سے پہلے تو سید احمد کے قریبی ساتھی محسن الملک نے اس تجویز پر اعتراض کیا اور 27 ر اکتوبر 1889ء کو ایک سخت خط بھیجا۔ (87) سمیع اللہ جو نہیں چاہتے تھے کہ سید احمد کی زندگی میں ہی ان کا کوئی جانشین مقرر ہو، ساتھ ہو گئے۔ اگر چہ اُنھوں نے سمیع اللہ کو رام کرنے کے لیے ٹرسٹی شپ کی پیش کش کی مگر مفاہمت کا یہ اقدام کارگر نہ ہوا۔ تب اُنھوں نے سمیع اللہ کے عناد کی شکایت ذکاء اللہ کے بیٹے عنایت اللہ سے کی۔ (88) علی گڑھ کے قدیم سپاہی، جن کی بہت سے مسائل پر اپنے گرو سے اَن بَن چل رہی تھی ناقابل تنسیخ طور پر بٹ گئے۔ درحقیقت یہ صورت حال پتھر اور ایک شیشے

کے گھر کی تھی۔

ذرا دور ہو کر دیکھیے تو محسن الملک اور سمیع اللہ نے صحیح اندازہ لگایا تھا کہ سید محمود، جو بے اعتدالی کے ساتھ شراب پینے والے اور عوامی لین دین میں لاپرواہ تھے، اس ذمہ داری کے لائق نہیں تھے۔ شبلی نے بھی، جن کی رائے کی ابھی بھی اہمیت تھی، ان کے انداز اور ان کے طریقوں کو ناگوار پایا، خصوصاً فروری 1848ء میں اپنے ساتھ ایک مختصر ملاقات کے بعد۔(90) حالی نے بھی، جن کا علی گڑھ میں بڑا احترام کیا جاتا تھا کالج سے ان کے ہٹائے جانے کی خواہش ظاہر کی۔(91) اس سب پر طرہ یہ کہ خود باپ کو بیٹے کے مزاج کا اس وقت مزہ ملا جب انھیں خود اپنے گھر سے نکالا گیا۔ یہ بے تکا اور تکلیف دہ واقعہ، جسے حالی نے 'حیات جاوید' میں بیان کرنے میں تکلف محسوس کیا مگر شیخ عبداللہ نے لکھا۔(92) علی گڑھ کے روشن ستارے کے گہنانے سے چند ماہ قبل ہوا تھا۔ ''لوگ جو تاریخی واقعات کے دوران زندہ رہے، جیسا کہ میں رہا ہوں۔'' مورخ تھیوڈور مام سن نے جو نئی دنیا کے شعور و تہذیب میں ایتھنز اور روم کو لائے، لکھا، وہ یہ سوچنا شروع کر دیتے ہیں کہ تاریخ محبت اور نفرت کے بغیر نہ تو لکھی جاتی ہے نہ بنائی جاتی ہے۔''(93)

عبداللہ ان باتوں کی تفصیلات فراہم کرتے ہیں جو سید احمد اور ان کے ساتھیوں کے درمیان دوستی کی بنیاد بنیں۔ اگرچہ یہ ان میں سے کسی کے لیے بھی صحیح ہو سکتا تھا مگر علی گڑھ کی پہلی نسل سے تعلق رکھنے والے وہ اور سید رضا علی (1882-1949) تھے جنھوں نے سید محمود کے غیض و غضب، کھردرے پن اور بد دماغی کے مقابلے میں دوستی اور وفاداری اور استقلال کو شریف کلچر کا نقطۂ عروج سمجھا۔(94) یہ لوگ جب کبھی دوستی کا مبالغہ آمیز بیان کرتے تو ہمیشہ شریفوں کے طور طریقوں کی خلاف ورزی کرنے والوں کا نام لیے بغیر ذکاء اللہ اور نذیر احمد کا ذکر کرتے۔ اسی لیے حیرت نہیں ہوتی کہ حالی نے 'حیات جاوید' میں اس واقعے کے ذکر سے احتراز کیا۔

تقسیم میں استقامت

جب توقع ہی اٹھ گئی غالبؔ
کیوں کسی کا گلہ کرے کوئی

فرد یا خاندان دونوں کی اخلاقی کائنات میں ذاتی دوستیاں بڑا اہم عنصر تھیں مگر انھیں بہر حال، مختلف معاملات میں وقتاً فوقتاً پیدا ہونے والے اختلافات میں صلح کرنا یا سر تسلیم خم کرنا ہوتا تھا۔ ذکاء اللہ نے اس قسم کے خیالات کا اظہار 'مکارم الاخلاق' میں کیا ہے۔ اپنے دوستوں کے ساتھ ان کے تعلقات ان معیاروں کے مطابق تھے جو ان کے اپنے اخلاقی رسالوں میں بیان کیے گئے تھے۔ مثال کے طور پر، وہ نذیر احمد سے اکثر معاملات میں اتفاق رکھتے تھے مگر ذریعۂ تعلیم سے متعلق سید احمد کے موقف سے وہ انتہائی غیر مطمئن تھے۔ یہ بات متعدد اسباب کی بنا پر وضاحت طلب ہے۔ پہلا، یہ دکھانے کے لیے کہ شریف کلچر کے نمائندوں نے آخر بیسویں صدی کی دہلی میں اپنے اختلافات کی وضاحت کس طرح کی اور ان پر کس طرح قابو پایا اور دوسرا، ادارہ جاتی سیاست کی نمود اور بڑی بڑی پارٹیوں اور تنظیموں کے متعارف ہونے کے بعد ان کے طرز اظہار کیسے تبدیل ہوئے۔

حکومت ہند کے 1854ء کے ڈسپیچ نے بالکل واضح طور پر انگریزی کو ذریعہ تعلیم کی حیثیت سے ترجیح دی تھی مگر یہ فیصلہ، مثال کے طور پر، شمال مغربی صوبے (NWP) کو پسند نہیں آیا، جس نے سائنس کی تعلیم دیسی زبانوں میں دیے جانے کا مطالبہ کیا۔(95) سید احمد نے بھی مشرق علم کے عیوب ظاہر کرنے پر میکالے کی 1835ء کی رپورٹ کو ناپسند کیا۔(96) سائنس اور تاریخ کی کتابوں کے دیسی زبان میں ترجمے کیے جانے کے لیے علی گڑھ میں 1835ء میں سائنٹفک سوسائٹی قائم کی اور 1859ء میں مراد آباد میں فارسی کی تعلیم کے لیے ایک مدرسہ شروع کیا۔ اُنھوں نے ایک کتابچہ نکالا جس میں نجات کے واحد راستے کے طور پر ایک ورناکیولر یونی ورسٹی کے خیال کو پیش کیا جو اُن دنوں ان کے دل و دماغ پر چھایا ہوا تھا۔ اُنھوں نے حکومت پر الزام لگایا کہ اس

نے ''ہم سے ہماری مادری زبان اور ہمارے موروثی علوم (سائنسز) چھین لیے اور ہمیں انگریزی اور یورپی سائنسز پڑھنے پر مجبور کردیا۔''

اس موضوع پر جمے رہنے کے تھوڑے ہی دنوں بعد انھیں معلوم ہوا کہ ورنا کیولر تعلیم ''زندگی کے روزانہ معاملات کے لیے کافی نہیں ہے، یہ ہمارے صرف نجی اور گھریلو معاملات کے کام میں آتی ہے...... یہ انگریزی تعلیم ہے جس کی ملک اور لوگوں کو ان کی روز مرہ کی زندگی کے لیے فوری ضرورت ہے۔''(98) ابتدائی عباسی خلفاء، خصوصاً ہارون رشید اور مامون (833-786) کے عہد میں یونانی تصانیف کے ترجموں کے نامکمل منصوبے کا ذکر کرتے ہوئے اُنھوں نے ہندوستان میں ایسے کسی منصوبے کی بے اثری کی طرف توجہ دلائی۔ علم وفنون صرف حکمران کی زبان میں پھولتے پھلتے ہیں۔ اگر چہ حالیؔ کا کہنا ہے کہ سید احمد کے رویّے میں کوئی فرق نہیں آیا تھا۔ (99) مگر ان کی تقریریں اور تحریریں یہ ظاہر کرتی ہیں کہ 2/ اکتوبر 1870ء میں یورپ سے واپس آنے کے بعد وہ روایتی اسکولوں کے زیادہ نکتہ چیں ہو گئے تھے۔ اس سے بھی زیادہ یہ کہ اُنھوں نے چاہا کہ روایتی اسکولوں کو مجرد اصولوں پر نہیں بلکہ زمانے اور مقام کے لحاظ سے ان کی افادیت کے پیمانوں پر جانچا اور پرکھا جانا چاہیے۔ ان اسکولوں کے نصابوں اور ان کی کتابوں کے بارے میں اُنھوں نے حکومت کی ایک کمیٹی کے سامنے علی الاعلان بیان کیا:

> ''دھوکا دو اور لوگوں کو ان کے نفس پر پردہ ڈالنا سکھاؤ۔ خوب صورت الفاظ سے زبان کی تزئین کرنا بتاؤ، چیزوں کو غلط اور بے تعلق انداز سے بیان کرنا سکھاؤ...... محکومی کی حالت میں زندہ رہنا، اپنے اندر غرور اور گھمنڈ خود پسندی، تکبّر، خودنمائی اور نخوت پیدا کر لینا، ساتھیوں سے نفرت کرنا، ان سے کوئی ہمدردی نہ رکھنا، (سکھاؤ) مبالغہ آمیز باتیں کرنا، ماضی کی تاریخ کو غیر یقینی اور گنجلک چھوڑ دینا اور اسے قصّے کہانیوں کی طرح بیان کرنا بتاؤ۔''

سیّد نے بات ختم کرتے ہوئے کہا ''یہ تمام چیزیں حال سے بھی مطابقت نہیں رکھتیں نہ ہی روح عصر سے اور اس لیے بجائے فائدہ پہنچانے کے یہ مسلمانوں کو نقصان زیادہ پہنچاتی ہیں۔ کسی بے کار کام میں وقت کا زیاں ایک ایسا نقصان ہے جس کی تلافی مشکل ہوتی ہے۔ (100)

ایسے خیالات اور ایسی رایوں کا استقبال عموماً تمسخر اور استہزا کے ساتھ ہوا۔ خود کمیٹی نے بھی اکراہ و تنفر کا اظہار کیا۔ ورنا کیولر تعلیم میں دل چسپی کے انحطاط کی وجہ سے 1885ء میں علی گڑھ کالج کے اورینٹل ڈیپارٹمنٹ کے بند ہونے پر ٹی ڈبلیو آرنلڈ نے اپنے دکھ کا اظہار کیا اور یہی ان کے دوست شبلی نعمانی نے کیا۔ دونوں نصاب کے مقصد سے بھی افسردہ تھے اور طالب علموں کے سامنے تعلیمی، مذہبی، قومی یا اخلاقی کسی اعلیٰ مقصد کے بجائے ان کا مطمع نظر محض سرکاری نوکری ہونے کی وجہ سے بھی دل شکستہ تھے۔ بے شک سید احمد کا کالج، پُر لطف طنزیہ انداز میں اکبر کی پُر وقار تنقید کا ہدف رہا۔(102)

خدا علی گڑھ مدرسے کو تمام امراض سے شفا دے

بھرے ہوئے ہیں رئیس زادے، امیر زادے شریف زادے

لطیف خوش وضع، چُست و چالاک و صاف، پاکیزہ شاد، خرم

طبیعتوں میں ہے ان کی جودت دلوں میں ہیں ان کے نیک ارادے

جمال الدین افغانی بھی ہنگامے میں کود پڑے اگرچہ بالکل دوسرے مقصد سے۔ قومی ماضی سے رشتوں کی استواری کی ہمت افزائی کے لیے اور تعلیم تک زیادہ لوگوں کی رسائی کے مواقع فراہم کرنے کے لیے۔ قومی زبان میں تعلیم و تدریس پر اپنے اِصرار کے ساتھ اُنھوں نے ایک قومی زبان کو قومی اتحاد اور حب الوطنی کی ایک احتیاج قرار دیا۔(103)

ذکاء اللہ نے بھی توثیق کی اگرچہ ظاہر ہے کہ نادانستہ۔ افغانی کا تناظر سید احمد کے تناظر سے مختلف تھا۔ ان کے تصور میں ایک اصلاح شدہ تعلیمی نظام تھا جو ورنا کیولر زبانوں میں لڑکے اور لڑکیوں کی یونی ورسل تعلیم کا خواب پورا کرے گا اور اس کے بہترین طالب علموں کے لیے یونی ورسٹی کی تعلیم کا اہتمام کرے گا۔ وہ جسے ورنا کیولر میتھڈ کہتے تھے اس کی کامیابی کی مثال جاپان نے پیش کی تھی اور اسی لیے ان کا دعویٰ تھا کہ پرائمری، ثانوی اور اعلیٰ تعلیم ورنا کیولر زبانوں اور ورنا کیولر کتابوں کے وسیلے سے دی جاسکتی ہے۔ ایک ایسے وقت میں جب اکثر سماجی مصلحین اور ماہرین تعلیم، ذریعہ تعلیم کی حیثیت سے انگریزی زبان کو بڑی اہمیت دے رہے تھے اُنھوں نے اپنے ہم خیال لوگوں سے اپنی مادری زبان کو ترک نہ کرنے کی اپیل کی۔ اس کے علاوہ ایک افادی دلیل یہ بھی پیش کی کہ

اردو میں ''ہماری تمام قابلِ احترام یادیں اور روائتیں ہیں۔ یہ ہمارا اوّلین اور واضح ترین وسیلۂ اظہار ہے جو ہم اپنے بچپن میں اپنی ماں سے بات کرتے ہوئے استعمال کرتے ہیں۔ اسے بھول جانا یا اس سے نفرت کرنا قومی کردار کی تشکیل وتعمیر کے ایک اہم عنصر سے ہاتھ دھونا ہے۔ بے شک، اگر ہم مشرقی رہنا چاہتے ہیں تو ہمیں اُس زبان سے صرفِ نظر نہیں کرنا چاہیے جو ہم نے اپنی ماؤں کے قدموں میں سیکھی ہے۔ ہمیں خود اپنے لوگوں کے لیے بدیسی نہیں ہو جانا چاہیے۔'' مسلمانوں کے مذہبی اور تہذیبی طور طریقے خصوصاً ناقابلِ تنسیخ طور پر اردو سے جڑے ہوئے ہیں۔ مختصراً یہ کہ اُنھوں نے اسکولوں اور کالجوں کے نظام کے ذریعے یورپ کی مداخلتوں کے باوجود خود شناسی کے تحفظ و بقا کے لیے اردو کی اہمیت کے احساس کا اظہار کیا۔ وہ بڑی مضبوطی اور استقامت کے ساتھ اردو سے وابستہ رہے اور انگریزی کی خاطر اسے ترک کرنے کی خواہش کی آخر وقت تک مخالفت کرتے رہے۔ اُنھوں نے زور دے کر کہا:

> ''ہم مسلمانوں کے لیے اردو ہمارے مذہب سے بڑا قریبی تعلق رکھتی ہے، اس کا رسم الخط ہمیں اپنی مقدس زبان عربی کی یاد دلاتا ہے، اس کے بہت سے الفاظ عربی زبان سے آئے ہیں، اپنے مسلمان بچوں کی تعلیم و تربیت کے لیے انگریزی کی خاطر اردو کو ترک کرنا تاکہ وہ روانی کے ساتھ اردو لکھنا پڑھنا نہ جانیں اور اس کے مقابلے میں انگریزی میں لکھنے کو ترجیح دیں، یہ محمڈن مذہب کی طرف سے بے توجہی برتنے کا یقینی طریقہ ہے۔ انگریزی میں ترقی کے موجودہ سحر کی وجہ سے اگر اردو سے اکراہ کا اظہار کیا جاتا ہے تو شمالی ہندوستان میں سوائے معدودے چند اسکالروں کے اور کون ہوگا جسے عربی، ہمارے مقدس قرآن کی زبان، کے پڑھنے میں دلچسپی ہوگی۔'' (104)

اپنی بات کو وزنی بنانے کے لیے ذکاء اللہ نے سلیقے سے کوئی باقاعدہ نظریہ تو نہیں پیش کیا مگر ان کی بات کا اثر دہلی اور پنجاب سے آگے تک گیا۔ بہار سائنٹفک سوسائٹی کے موسس اور 'اخبار الاخیار' کے اڈیٹر مولوی امداد علی ان کا ساتھ دینے والوں میں سے ایک تھے۔ (105) اسی طرح دہلی کے مضمون نگار اور صحافی میر ناصر علی تھے۔ (106) دوسرے ایک زبردست حامی ابوالکلام آزاد تھے

جنھوں نے دوسرے مقاصد کے ساتھ اردو کی معیاری کتابوں کے تراجم کو فروغ دینے کے لیے مئی 1902ء میں 'لسان الصدق' نکالا۔(107) خود ذکاء اللہ کے بیٹے عنایت اللہ نے اپنے والد کی میراث کو کتابوں کے ترجمے کر کے آگے بڑھایا۔ خصوصاً 1921ء میں دارالترجمہ کے سربراہ کی حیثیت سے حیدر آباد منتقل ہونے کے بعد۔

ذکاء اللہ کے لیے جو چیز انتہائی سودمند رہی، وہ تھی فورٹ ولیم کالج کا زبردست منصوبہ، جسے اُنھوں نے اپنے انفرادی کاموں کے لیے ایک اچھا وسیلہ بنالیا۔ فورٹ ولیم کالج کا منصوبہ انگریزی نثر کو اردو میں منتقل کرنے کے لیے 1800ء میں شروع ہوا۔ بعد کو یہ پٹنہ، فیض آباد، حیدر آباد، لکھنؤ، دہلی اور غازی پور تک پھیل گیا اور رائل ٹرانس لیشن بیورو لکھنؤ اور حیدر آباد (قیام: 1834ء) میں دی ایجوکیشنل سوسائٹی (1835) اور سوسائٹی فار پروموشن آف نالج ان انڈیا تھرو دی میڈیم آف ورناکیولر لینگویجز (1842)۔(108)۔ غازی پور میں دی سائنٹفک سوسائٹی (1863) (109) کی سرپرستی میں اس کے کاموں کو مہمیز لگی۔ خود دلّی کالج نے فورٹ ولیم کالج کے ناتمام ایجنڈے کو آگے بڑھایا۔ 1864ء تک اس کے نام ترجمہ کی 128 کتابیں ہو گئی تھیں۔(100)

پھر بھی حکومت کی تحریک پر بھرتی اور لیاقت کے قاعدوں میں ہونے والی تبدیلیوں کی وجہ سے تاریخ کا فیصلہ ذکاء اللہ کے خلاف گیا۔ ان کے دلائل اس وقت اور کمزور ہو گئے جب نارتھ ویسٹرن پراونس کی حکومت اور وہاں کے کالجوں نے یونی ورسٹی کی تعلیم کے لیے انگریزی سیکھنے کی شرط پر اِصرار کرنا شروع کیا۔ اسی لیے 1900ء میں دوسرے اداروں کے ساتھ علی گڑھ کالج نے ایم۔اے کی سطح تک انگریزی پڑھانا شروع کر دیا۔(111) اردو سائنٹفک معلومات کا نہ تو اہم ذریعہ رہی جیسا کا ذکاء اللہ چاہتے تھے اور نہ ہی قانون اور میڈیسن جیسے، متوسط طبقے کے پیشوں کے لیے موثر زبان رہ گئی۔

ذکاء اللہ کے جذبے پست ہو گئے کیوں کہ اُنھوں نے یہ بات بار بار واضح کی تھی کہ ہر لکھنے والا، پڑھے جانے کا متمنی ہوتا ہے اور یہ کہ اس کے خیالات و نظریات عام ہونے چاہئیں اور ان کی نشرو اشاعت ہونا چاہیے تاکہ وہ سماج کی اصلاح کے کام میں حصّہ لے سکے۔ کتابیں پڑھنے کے لیے ہوتی ہیں نہ کہ صندوقوں میں مقفل رکھنے کے لیے۔(112) معلومات اور آموزش کے وسیلے کی حیثیت سے استنباط و استخراج میں ارسطو کی اہمیت کا ذکر کرتے ہوئے اُنھوں نے کہا کہ الفاظ

انسان کے فکری عمل کا اظہار کرتے ہیں، دوسری منزل وہ ہوتی ہے جب الفاظ کو شکل اور ربط سے مزین کیا جاتا ہے اور وہ زیورِ طبع سے آراستہ ہوتے ہیں، کتابیں اور دوام چاند اور تاروں کی طرح ہیں، عمارتیں، مجسمے اور پینٹنگس صفحۂ ہستی سے غائب ہوجاتی ہیں مگر کتابوں کے ساتھ ایسا نہیں ہوتا، کتابیں ختم ہوں گی، آسمان اور زمین کے ساتھ قیامت کے روز، اس سے قبل نہیں۔(113)

لکھے ہوئے الفاظ پر یہ بھروسہ یہ اعتماد، اردو میں گہن لگنے کے بعد ریزہ ریزہ ہوگیا۔خود فنا پذیری(Self-effacement) کی خصوصیت رکھنے کی بنا پر ذکاء اللہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اردو ترجمے اور تصرف کا ان کی زندگی بھر کا کام ضائع ہوگیا۔''اگر میں مولوی نذیر احمد کی اردو نثر کی خوبیوں کے ساتھ پیدا ہوا ہوتا تو شاید میں کامیاب ہوجاتا مگر میں اپنی نااہلیتوں کی وجہ سے ناکام ہوا ہوں۔''(114)

مغرب سے آنے والے علم کی لگاتار یلغار کا مقابلہ تراجم سے نہیں ہوسکتا تھا اسی وجہ سے وہ کتابیں جن کا اُنھوں نے ترجمہ کیا قفل کنجی میں تھیں۔اس صورت حال میں اُنھوں نے اپنی کیفیت اور اپنے احساسات کا اظہار اگر غالب کی زبان میں کیا ہوتا تو شاید یہی کہتے،'میں عندلیبِ گلشنِ ناآفریدہ ہوں۔''(116)

انقلاب فرانس پر ایڈمنڈ بروک کے تاثرات کا تعارف کراتے ہوئے آئرش ادیب اور مدبر کوز گرواز او برائن(پ:1917) نے کہا تھا''ایک ادیب حقیقتاً کیسے پڑھا جاتا ہے اور اس کا استعمال کیسے ہوتا ہے، زیادہ اہمیت کا حامل ہے بہ نسبت اس بات کے کہ اسے کیسے پڑھا جانا چاہیے یا اسے کیسے پڑھا جاسکتا ہے اور جائز طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے۔(117) یہ صحیح ہے کہ ذکاء اللہ کے بہت سے کام حوالوں کے لیے بڑے اہم تھے، ان کاموں کی زندگی بہت ہوئی ہوتی مگر ہندوستان سے اردو کے غائب ہونے کی وجہ سے ایسا نہ ہوسکا۔ان کے تراجم اسکولوں میں تجویز ہوئے اور ان کے اثرات درسی کتابوں تک پہنچے۔عبدالرزاق کانپوری نے ان کتابوں کو فتحپوری میں اپنے اسکول میں پڑھا تھا۔الہ آباد ڈویژن میں ذکاء اللہ کی دوسری تحریریں خصوصاً بچوں کے لیے لکھی جانے والی تحریریں بہت مقبول تھیں۔دوسری بہت سی جگہوں پر نوجوان طالب علموں نے محمد اسماعیل میرٹھی(1844-1917) کی کتابیں پڑھیں جن میں'اسلم کی بلی' جیسی کہانیاں شامل

تھیں۔ مگر پھر بھی ذکاء اللہ کئی دہائیوں تک چھائے بچھائے رہے۔(118) ان کے مضامین اور ان کی کتابوں پر بڑے اچھے تبصرے ہوئے۔(119) حالی نے ان کے تبحر علمی کی تصدیق کی اور اس حقیقت سے اتفاق کیا کہ ان کے کام علم کے کبھی ختم نہ ہونے والے خزانے تھے اور یہ کہ ہر شخص کو ان سے لگاتار استفادہ کرنا چاہیے۔

ایک مرتبہ سینٹ اسٹیفن کالج میں اینڈریوز کے طالب علم رہنے والے ضیاء الدین برنی ذکاء اللہ کے سب سے چھوٹے بیٹے فرحت اللہ کے ساتھ کرکٹ کھیل رہے تھے کہ جھگڑا ہو گیا۔ یہ واضح نہیں ہے کہ جھگڑا کیوں ہوا، انگریز ہیڈ ماسٹر نے فرحت اللہ کو اصل مجرم گردانا اور انھیں پولیس کے حوالے کر دیا۔ کشمیری گیٹ پولیس چوکی کے ہندوستانی کوتوال نے ان سے ان کے والد کا نام پوچھا۔ ''مولوی ذکاء اللہ''۔ اُنھوں نے جواب دیا۔ یہ سنتے ہی کوتوال کرسی سے کھڑا ہو گیا، اس کے ساتھ دوسرے لوگ جن میں کچھ انگریز پولیس والے بھی تھے کھڑے ہو گئے۔ فرحت اللہ کو بیٹھنے کے لیے کرسی دی گئی اور تھوڑی دیر بعد ایک سپاہی کے ساتھ ان کے گھر بھیج دیا گیا۔ میں نے یہ کہانی اُس عز و وقار کو دکھانے کے لیے سنائی ہے جو ذکاء اللہ کا تھا۔(121) جو پاس و ادب ذکاء اللہ کا تھا اور جو تعریف و توصیف ان کی ہوتی تھی وہ سب دہلی کی علمی و دانش ورانہ ہلچل میں ان کی غیر معمولی دین اور علم کی سرحدوں کی توسیع میں ان کے زبردست حصے کی بنا پر تھی۔ ان کی تاریخ کی کتابوں نے تاریخ نویسی کو مذہب اور ادب کی قلمرو سے باہر نکالا اور سیکولر مطالعے کے آئیڈیل اور اس کے طور طریقوں کو متعارف کرایا۔ اردو میں تاریخی مطالعات کے پھولنے پھلنے کا سہرا، دوسرے لوگوں کے مقابلے میں، ان ہی کے سر زیادہ بندھتا ہے۔ اگلے باب میں ایسے ہی مطالعات کی طرف متوجہ ہوں گے۔

جہانِ علم و دانش

لکھتے رہے جنوں کی حکایاتِ خوں چکاں
ہر چند اس میں ہاتھ ہمارے قلم ہوئے

نیکی (Virtue) اور علم کے مابین قریبی رشتہ سقراط اور افلاطون کی خصوصیت ہے۔ ان لوگوں کی تحریروں کے بے شمار حوالے دینے کے ساتھ ساتھ ذکاء اللہ اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ احتساب بالنفس اور خود تنقیدی کی صلاحیت یا عادت فرد اور ملک دونوں کے لیے تنازعات کو ختم کرنے کا ایک اہم ذریعہ ہے۔ وہ لکھنے اور تحقیق کے کام کو' امر بزرگ' ایک زبردست کام بلکہ نیکی کا کام سمجھتے ہیں۔ یہ ان کی توانائی اور شوق کی خصوصیت تھی کہ تحقیق کے لیے ان کے پاس وقت بھی نکل آتا تھا اور تحریک بھی مل جاتی تھی۔ ساتھ ہی متنوع موضوعات پر لکھنے کے لیے خزینہ بھی موجود تھا۔ ادب، تاریخ اور سائنس ان کے حقیقی شوق تھے اور اُنھوں نے اپنا زیادہ وقت ان ہی مضامین کے مطالعے میں صرف کیا۔ ایک اَن تھک کام کرنے والے ذکاء اللہ نے لکھنے کا کام اُنیس برس کی عمر میں شروع کر دیا تھا اور 1910 تک بے پناہ مہارت اور صبر و استقلال کے ساتھ 143 کتابیں شائع کر لیں تھیں۔ (جدول 5.1)

جدول 5.1، ذکاء اللہ کی تصنیفات

مضمون	شائع شدہ	غیر شائع شدہ	میزان
ریاضی	81	6	87
تاریخ و جغرافیہ	17	1	18
ادب	16	--	16
طور طریقے اور اخلاق	6	--	6
جوتش اور علم ہیئت	7	2	9
پولیٹیکل سائنس	6	5	11
کل میزان	129	14	143

ماخذ: ایم ایم یحیٰ، سیر المصنفین، صفحہ 206

اُنھوں نے تقریباً ستر ہزار چھپے ہوئے صفحات لکھے جو لگ بھگ سو جلدوں میں شائع ہوئے۔ یہ صفحات ماضی کی تفتیش سے ان کی لگن اور ان کے خلوص کی تصدیق کرتے ہیں اور ان کے غیر معمولی تبحر علمی پر مہرِ شہادت ثبت کرتے ہیں۔ اس سب کے علاوہ مختلف جریدوں میں، اخباروں اور

رسالوں میں تقریباً دس ہزار صفحے لکھے۔ ان کے انتقال کے بعد خاندان والوں کو ہزاروں صفحات پر مشتمل مسودات بکسوں میں ملے۔(123) تاریخ اسلام لکھنے کے ان کے آخری منصوبے کو ان کی موت نے پایۂ تکمیل تک نہ پہنچنے دیا۔

ذکاء اللہ نے سب سے پہلے تاش اور شطرنج کے کھیل کے بارے میں لکھا، پھر اوائل 19ویں صدی کی دتی میں وقت گزاری اور تفریح کی اقسام اور طریقوں کے بارے میں ایک بڑی دل چسپ رہنما کتاب لکھی۔ ان کی عمر محض انیس سال تھی جب اُنھوں نے جدید ریاضی کی کم معروف دنیا میں قدم رکھا اور ایک کتاب 'تحفۃ الحساب' لکھی۔ دہلی کے تعلیم یافتہ اشرافیہ نے اس کتاب کی قدر و قیمت کا فوراً اندازہ کر لیا۔ کتاب چھپی اور تین دن کے اندر بک گئی اور مصنف کو تیس روپے کے قریب رائلٹی ملی۔ حیض سے متعلق ان کے دو کتابچے اگرچہ بہت مقبول نہیں ہوئے مگر اپنی اہمیت اور اپنی خوبیوں کے لحاظ سے وہ کم کسی طرح نہیں تھے۔(124) اسکولوں کے لیے ان کی متعدد درسی کتابیں(125) اور متنوع موضوعات پر ان کے متعدد رسائل اور کتابچے، نئی دنیا میں ان کی ہمہ جہت دل چسپی کے شاہد ہیں۔

ان کے یہ سارے علمی کام ان کی باضابطگی اور باقاعدہ کام کرنے کی عادت کا نتیجہ تھے۔(126) عبدالرزاق کانپوری اس بات سے اتفاق کرتے ہیں۔ یہ اُن سے پہلی بار کانپور میں بابو محبوب بخش کے گھر پر ایک طالب علم کی حیثیت سے ملے تھے۔ کچھ یہی صورت حال ضیاء الدین برنی کی بھی تھی جو ذکاء اللہ کے پڑوسی تھے اور اکثر ان کے گھر جایا کرتے تھے۔(127) ذکاء اللہ خود اس سب کا کریڈٹ اپنی والدہ کی نفیس شخصیت کو دیتے ہیں کہ جنھوں نے گھر کے ہر فرد کو نظم و ضبط کے ایک سخت نظام کا پابند بنا رکھا تھا۔ اسی کی وجہ سے ذکاء اللہ ساری زندگی کم از کم چار صفحے یومیہ لکھنے کے پابند رہے۔ اپنی والدہ ہی سے اُنھوں نے نرم خوئی اور دوسروں کا خیال رکھنا سیکھا۔ یہ خوبیاں عمر کے ساتھ ساتھ پختہ ہوتی گئیں۔ ایک اَن پڑھ، نیم خواندہ خاتون، جن کی دل چسپیاں خاندان سے شروع ہوتی تھیں اور خاندان ہی پر ختم ہوتی تھیں۔ گھر کے لوگوں پر وہ چلاتی بھی تھیں اور جھنجھلاتی بھی تھیں۔ اپنی نسل کی دوسری خواتین کی طرح اُنھوں نے ایک ماں، ایک بیوی اور ایک ایسی خاتون خانہ کی حیثیت قبول کی جو اپنے شوہر کی ضروریات، گھر کی صفائی ستھرائی، کھانا پکانا، سلائی کڑھائی اور بچوں کی پرورش کی ذمہ داریوں کو اُٹھاتی تھی۔ وہ صبح کے ساڑھے تین بجے اُٹھ

جاتی تھیں، تہجد کی نماز پڑھتی تھیں، اس کے بعد فجر کی نماز ادا کرتی تھیں اور بعدازاں گھر کے معمول کے کام شروع ہو جاتے تھے۔ وہ کچھ دیر چرخا بھی کاتتی تھیں، گھر کے ہر فرد کی دن بھر کی مصروفیتوں کا ایک سرسری خاکہ بھی بناتی تھیں۔(128) 1877ء میں ان کا انتقال ہو گیا۔

19ویں صدی کی نویں دہائی میں ذکاء اللہ اپنی بارآوری کے عروج پر تھے۔ اُنھوں نے گارساں دتاسی کے 'رسالۂ تذکرات' کا اردو میں ترجمہ کرنے کے لیے اس کے انگریزی متن کو استعمال کیا۔ کتاب کی جو پذیرائی ہوئی اس سے انھیں خوشی ہوئی مگر حقیقت یہ ہے کہ کتاب کوئی بہت کام کی نہیں ہے۔ اسی طرح یونانی میڈیسن اور اردو قواعد پر ان کے رسالے جو ماہرین کے لیے نہیں بلکہ طالب علموں اور عام آدمی کو سامنے رکھ کر لکھے گئے تھے، کوئی بہت نئی چیز سامنے نہیں لائے۔ ان کی بعض دوسری تحریریں بھی جزوی طور پر زیادہ مخصوص ہیں اور عام قاری کے لیے نہیں ہیں اور ان کے کچھ حصے پیشہ ور مورخ کے لیے بھی بڑی ابتدائی نوعیت کے ہیں۔

'تعلیم الانتظام' (1892) ایک رہنمائے تعلیم، مختلف موضوعات کے بارے میں ہے، جس میں ایک موضوع کفایت شعاری کا ہے۔ ممالک دولت کس طرح پیدا کرتے ہیں؟ وہ اپنے وسائل میں اضافہ کیوں کر کرتے ہیں؟ ان سوالوں کا جواب شخصی اور قومی دولت کے درمیان منطقی رشتے میں ہے۔ فرد اور ملک وقوم دونوں کی خوشحالی کے لیے ذریعہ ایک ہی ہے، یہ بچت ایمان داری اور جفا کشی کے واسطے سے حاصل ہوتی ہے۔(129) فہم وبصیرت پر مبنی خیالات اور اپنے تخیلی انداز کی وجہ سے قابلِ توجہ یہ کتاب سرمایہ کاری، مادّی وسائل کے ذہین استعمال اور خیرات کی خوبیوں پر بحث کرتی ہے۔ 'تمول' اُنھوں نے اعلان کیا 'بہتر ذہانت' ایمانداری اور کفایت شعاری کا انعام ہے۔(130) موضوع کا انتخاب دہلی کے حوالے سے انتہائی حق بجانب ہے۔ تاجروں، کاروباری لوگوں، دوکانداروں اور اہلِ حرفہ کو دولت پیدا کرنے اور جمع کرنے کے بارے میں کچھ جاننا مفید لگا۔ عوامی سطح پر ذکاء اللہ رسالہ 'معارف' میں سیاسی اقتصادیات کے مختلف پہلوؤں پر بات کرتے ہیں۔(131)

ان کی دوسری اہم تصانیف جیسے 'محاسن الاخلاق'، 'مکارم الاخلاق'، 'تعلیم الاخلاق' اور 'تعلیم الخصائل' لہجے کے اعتبار سے اخلاقی ہیں، اس کے علاوہ فارمولے اور تعمیمات سے ان کو دل چسپی کمزوری کی حد تک ہے۔(132) جن کے لیے وہ اکثر حقائق کو بھی قربان کر دیتے ہیں۔ نتیجتاً ان کا اسٹائل

سیدھا سادا ہونے کے بجائے تکنیکی زیادہ ہو جاتا ہے۔ یہ بات ان کی تصنیف 'محاسن الاخلاق' پر بہت صادق آتی ہے۔ مخصوص لفظیات اور ابواب اور ضمنی ابواب کی بھرمار اسے قاری کی دسترس سے باہر کر دیتی ہے۔ پھر بھی کتاب توجہ کی مستحق ہے کیوں کہ یہ ذکاء اللہ کے اخلاقی فلسفے پر روشنی ڈالتی ہے اور فرد اور سماج میں کسی ایک مخصوص خوبی کے بجائے متعدد خوبیوں کے ایک ہم آہنگ توازن کی ان کی تلاش و جستجو کا پتہ دیتی ہے۔ مثلاً کم عمری کی شادیوں پر وہ ایک واضح موقف اختیار کرتے ہیں۔(133)

نثر، لفاظی اور طمطراق سے 'پاک' واضح اور غیر پیچیدہ ہے۔(134) بحیثیت مجموعی عبارت شفاف ہے(135) لفظیات بھی موثر ہیں۔ اگر چہ پرانے چلن کے اور متروک الفاظ کا استعمال بسا اوقات بے جوڑ اور بے آہنگ لگتا ہے اور ناگوار معلوم ہوتا ہے۔ مکالمے میں فارسی اور اردو اشعار کے بیل بوٹے، مطالعے کو کسی قدر بوجھل بنا دیتے ہیں۔ ذیل کی عبارت دیکھیے۔ بعض صفحے پڑھنے کے لائق ہیں:

> ''جاڑے کے موسم میں ہندوستان میں صبح، شام، رات کو دیکھو کہ ایک الاؤ جلتا ہے جس کے گرد گنوار حلقہ بند ہو کر خشک زمین پر اکڑوں بیٹھتے ہیں۔ اُسی وقت وہ اپنی اولاد کے بیاہ شادی کرنے کی، بھیڑ بکری پالنے کی اور کھیتی کے بگڑنے سنورنے کی باتیں کرتے ہیں۔ وہ عجیب دل چسپ اور دلربا ہوتی ہیں۔ اگر کوئی ان کو سنے تو اس کو وہ علم حاصل ہو جو کبھی کتابوں سے نہیں حاصل ہو سکتا...... یونی ورسٹی کے آنر پانے والے بہت تھوڑے آدمی ہوتے ہیں مگر آتش دانوں کے گریجویٹ بہت ہوتے ہیں۔ یونی ورسٹی میں جو علم تحصیل ہوتا ہے وہ ایک مدت بعد حافظہ میں پژمردہ و مردہ ہو جاتا ہے مگر آتش دانوں کے گرد پڑھا ہوا سبق زندہ و تازہ رہتا ہے۔

ریاضی کی کتابوں کے ترجمے

عربوں نے سائنس میں عظیم کامیابیاں حاصل کیں، اُنھوں نے ایجاد تو نہیں کیا مگر صفر کا استعمال ان ہی نے سکھایا اور اس طرح روزمرّہ کی زندگی میں کام آنے والی ریاضی کے بانی بن گئے۔ الجبرا کو اُنھوں نے سائنس بنایا، اسے ترقی دی اور تجزیاتی علم الاشکال کی بنیاد رکھی۔ مسلمہ طور پر یہی لوگ اُس پلین (plane) اور مدّور (Spherical) مثلث کے بانی تھے جو یونانیوں میں موجود نہیں تھا۔ (136) تخلیق و اختراع کی یہ کیفیت تو پندرھویں صدی میں نہیں رہی مگر مسلمان مصنفین، عالم اسلام میں عظیم ریاضی دانوں اور علم ہیئت کے ماہرین کے گُن گاتے رہے۔ (137) ذکاء اللہ نے یہی کچھ کیا مگر وہ محض ماضی میں رہنے والے نہیں تھے۔ چوں کہ ان کے سامنے یورپ کی ریاضی کی کتابیں، ان کی دانش ورانہ اور ذہنی توانائی کا ذریعہ تھیں اسی لیے اُنھوں نے عربی متون کے ترجمے نہیں کیے۔

1870ء کی دہائی میں ذکاء اللہ نے اردو میں تیئیس کتابوں کا ایک سلسلہ نکالا۔ (138) یہ کتابیں علی گڑھ کی سائنٹفک سوسائیٹی اور بہار کی سائنٹفک سوسائیٹی کے زیر اہتمام چھپیں۔ ان کی تقسیم کا انتظام سید احمد نے کیا۔ (139) حیدرآباد کے نظام اور پٹیالہ کے مہاراجہ نے، جنھوں نے رام چندر جیسے اسکالروں کی سرپرستی کی تھی، ان کتابوں کو خریدا۔ ان کتابوں میں چار جلدیں اسکندریہ میں ایک اسکول کی سرپرستی کرنے والے معروف یونانی مہندس اقلیدس (لگ بھگ 300 ق۔م) کے ترجمے تھے۔ ان کا اہم کام ایلیمنٹس (elements) (تیرہ کتابیں) جیومیٹری کے موضوع پر بعد کو ہونے والے کاموں کی بنیاد بنا۔ اتفاق دیکھیے کہ سید احمد نے ایلیمنٹس کے کئی حصے اپنے چچا زین العابدین کے ساتھ پڑھے تھے۔ ذکاء اللہ نے چار مضامین مسطح اور ایک مدّور مثلث پر لکھے۔ موخرالذکر انگریز ماہر ریاضی اسحاق ٹوڈ ہنٹر (84-1820) کی اس موضوع پر لکھی جانے والی بہترین کتاب کا ترجمہ تھا۔ ہنٹر ریاضی کی کئی معیاری درسی کتابوں کے مصنف تھے اور اُنھوں نے 'probability' 'attraction' اور 'elasticity' کے نظریات کی تاریخ پر متعدد مقالات بھی لکھے تھے۔ ذکاء اللہ نے diffential and integral

calculus کے موضوع پر ٹوڈ ہنٹر کی کئی کتابوں اور گالبرتھ اور کوئنز کالج آئرلینڈ کے ہاوٹن کے ترجمے کیے۔ یہ سارے ترجمے اپنی صحت اور زبان کی خرابیوں سے پاک ہونے کی وجہ سے انتہائی قابلِ ذکر ہیں۔ اصطلاحات جو استعمال کی گئی ہیں وہ رائج اصطلاحات ہیں۔ لیتھوگراف سے چھپی ہوئی اشکال بھی صحیح بنائی گئی ہیں۔

ایسی اور اتنی کتابوں کے ترجمے ایک بڑا کام تھا اور ورنا کیولر میں سائنس کی تدریس کی ایک خوش آئند امداد۔ 'سلسلۂ العلوم' میں شامل نصاب بی۔اے تک کی تعلیم کے لیے خاصا اور تفصیلی تھا۔(140) اسی لیے یہ کوئی حیرت کی بات نہیں ہے کہ تعلیم عامہ کے ڈائرکٹر نے ان کی ایماندارانہ اور محتاط تکمیل پر بے انتہا تعریف و توصیف کی۔ ان ساری کاوشوں کا جو نتیجہ سامنے آیا وہ کسی ادبی کارنامے کے بجائے سائنس کا کام تھا۔(141)

سوانح اور تاریخ

اودھ اور دہلی میں سوانح اور تاریخ کی آب یاری بڑے جوش وخروش اور لگن سے ہوئی۔ ایک معروف سوانح نگار شبلی ہیں جو تاریخ اسلام کی ممتاز شخصیات پر توجہ کرتے ہیں اور تاریخی ارتقا کے نمونوں کو صاف شفاف طریقے سے سامنے لاتے ہیں(142) عباسی خلیفہ 'مامون' پر اپنی کتاب میں مستند اور معتبر متون کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔(143) 'الفاروق' میں تاریخ نویسی اور مورخ کے فن پر توجہ دیتے ہیں(144) عمر بن الخطاب (44-634) کی سوانح حیات ہی میں،(145) وہ ماخذ کی اوّلیت اور برتری پر، عقل وفہم کی تطبیق، اسباب ونتائج کے موازنے اور ان کو پرکھنے پر توجہ کو مرکوز کرتے ہیں۔ ان کا اصرار ہے کہ اسباب ونتائج کے سلسلے کی تلاش وجستجو ثقافتی، سماجی، اخلاقی اور مذہبی ہر قسم کے واقعات وحادثات پر دوبارہ غور وفکر میں ہونی چاہیے۔ بے شک واقعات میں مورخ کو اپنے فیصلوں اور اپنے قیاسات کو اس طرح شامل نہیں کرنا چاہیے کہ معروضی تجزیہ ممکن ہی نہ رہے۔ آخری اور قطعی بات یہ ہے کہ واقعات کی معتبری اور ان کی صحت کا تعین (بھی) مقررہ تعقل پسندانہ اصولوں کے مطابق ہونا چاہیے۔)(146)(جدول 5.2)

جدول 5.2 دیسی مصنفین کی قابلِ توصیف کتابیں

مسلسلۃ العلوم: اردو میں 23 جلدوں پر مشتمل ریاضی کی کتابوں کا سلسلہ۔ پتھر کے چھاپے سے طبع کی ہوئی۔ آٹھ جلدیں نارمل اسکول دہلی کے ہیڈ ماسٹر منشی ذکاء اللہ کی لکھی ہوئی۔

میمو نمبر 10، مورخہ 3 رمئی 1872ء۔ الہ آباد

کتابوں کی فہرست

ریاضی (خالص)

نمبر شمار	کتاب کا نام	صفحات
-1	ٹوڈ ہنٹرز یوکلیڈیس	440
-2	ٹوڈ ہنٹرز الجبرا (متبدیوں کے لیے)	304
-3	ٹوڈ ہنٹرز ٹرگنو میٹری (متبدیوں کے لیے)	266
-4	ٹوڈ ہنٹرز مینسوریشن	284
-5	ٹوڈ ہنٹرز الجبرا فار کالجز اینڈ اسکولس	552
-6	ٹوڈ ہنٹرز پلین ٹرگنو میٹری	193
-7	ٹوڈ ہنٹرز اسفیرلکل ٹرگنو میٹری	124
-8	این ایلیمنٹری ٹریٹائز آف دی تھیوری آف اکویشن بائی ٹوڈ ہنٹر......	292
-9	پلین کوآرڈینیٹ جیومیٹری ایز اپلائیڈ ٹو دی اسٹریٹ لائن اینڈ دی کونک سیکشن بائی ٹوڈ ہنٹر	288
-10	اے ٹریٹائز آن دی انٹگرل کیلولس بائی ٹوڈ ہنٹر	---
-11	اے ٹریٹائز آف دی ڈیفرنشیل کیلولس بائی ٹوڈ ہنٹر	372
-12	برنارڈ اسمتھ ارتھمٹک	488
-13	ٹوڈ ہنٹر: الجبرا	412
-14	مینول آف ارتھمیٹک بائی ایس ہاؤشن	184
-15	مینول آف پلین ٹرگنو میٹری بائی گالبرتھ اینڈ ہاؤشن	106
-16	مینول آف الجبرا بائی ایس ہاؤشن	210
-17	مینول آف یوکلیڈس بائی ہاؤشن	198
-18	ٹرگنو میٹری بائی ول مات	104
-19	حساب (حصہ اوّل) ہائنڈ	222
-20	حساب (حصہ چہارم) ہائنڈ	52
-21	مینسوریشن۔ ہنٹر	106
-22	یوکلیڈیس بائی پوٹس (دو جلدیں)	484
-23	ڈی ڈکشنس فرام یوکلیڈیس (دو جلدیں) پوٹس	164

'سیرۃ النبی' میں وہ قرائنی شہادت اور اس کی حیثیت پر ہونے والے اختلاف کی تفتیش کرتے ہیں، غیر جانب داری اور دیانت کے لیے مسلمان مورخین کی تعریف کرتے ہیں مگر سچائی دریافت کرنے کے لیے اپنے عقائد اور قومی مفادات تک کا قربان کر دینا" ان کی غلطی سمجھتے ہیں۔ بات یہیں پر ختم نہیں ہوتی۔ موضوعی اور داخلی رنگوں سے پاک، حقائق پر مبنی بیان سے اپنی بے پناہ محبت میں وہ ان لازمی حقائق کو بھی نظر انداز کر دیتے ہیں جو بظاہر ان اثرات کی وضاحت کر سکتے تھے۔ وہ واقعات کو بے کیف، خشک اور ادھورا چھوڑ کر آگے بڑھ جاتے ہیں۔ (147)

شبلی نعمانی اپنے 'مقدمہ' کے لیے مشہور عرب مورخ ابن خلدون (1332-1406) کے وضع کیے ہوئے استدلال و استنباط کے قوانین کی توثیق کرتے ہیں۔ وہ چند الفاظ میں ان قوانین کو یوں بیان کرتے ہیں۔

اوّل۔ زیرِ غور واقعہ کیا فطرت کے قوانین کے مطابق ممکن ہے؟

دوم۔ آیا اس عہد کے لوگوں کا رجحان، جس میں یہ واقعہ وقوع پذیر ہوا اس کے وقوع سے ہم آہنگ یا بے میل تھا۔

سوم۔ آیا واقعہ کی حمایت میں شہادت کی توانائی مذکورہ واقعہ کی استثنائیت یا اس کے غیر معمولی پن سے متناسب ہے۔

چہارم۔ واقعہ کو بیان کرنے والے کے سامنے، کہ جس کو وہ ایک حقیقت کی طرح بیان کرتا ہے قیاس اور مفروضے کے کیا امکانات تھے۔

پنجم۔ آیا وہ انداز جس میں بیان کرنے والے نے واقعہ بیان کیا ہے، واقعہ کا تکلیف دہ تاثر ہے یا احتمال ہوتا ہے کہ بیان کرنے والا تصویر کے دونوں رخ نہیں دکھا سکا ہے اور واقعے کے تمام پہلوؤں کو پیش کرنے میں ناکام رہا ہے۔

ششم۔ آخر میں وقت کے گزرنے اور مختلف بیانیوں میں اپنائے جانے والے باز سرائی (Rehearsal) کے مختلف طریقوں کی وجہ سے روایت میں ہونے والی تبدیلیوں کی نوعیت، کیفیت و کمیت کا اندازہ کرنا۔ (148)

شبلی کا دعویٰ ہے کہ اُنھوں نے ایک بات بھی ایسی نہیں لکھی کہ جس کا انھیں مستند اختیار نہ ہو اور یہ کہ اس خیال سے کہ مستعمل اور بالواسطہ رپورٹیں غلط ہوسکتی ہیں اُنھوں نے صرف ان مآخذ کا ذکر کیا ہے جن تک ان کی ذاتی دسترس تھی۔(149) رسول اکرمؐ کی حیاتِ طیبہ لکھنے کے لیے اُنھوں نے اتنی کتابیں جمع کی تھیں کہ گھر میں آزادی سے چلنا پھرنا ان کے لیے دشوار ہوگیا تھا۔(150) اُنھوں نے بعض انگریزی کتابوں کے اردو ترجمے کرائے اور کچھ کتابوں میں حوالے کے لیے نشانات لگائے۔ یورپ کے مصنفین کے خیالات کو بھی بڑی آزادی کے ساتھ استعمال کیا۔ ان میں وہ مصنفین بھی شامل تھے جنھوں نے رسول اکرمؐ کے مشن میں عیب نکالے تھے۔(152) رسول اللہؐ سے متعلق ابتدائی اور ثانوی موجود لٹریچر کو ایک جگہ جمع کرنے کے لیے انھیں ایک اکادمی کے قیام کا خیال بھی آیا تھا۔(152)

شبلی نے گبن کے اسلامی تمدن کے مطالعے کو بھی بہت پسند کیا۔ صرف مغربی یورپ کے لوگوں اور ملکوں کے ذکر کی وجہ سے نہیں بلکہ اس خیال سے کہ مذاہب اور تہذیبیں مکمل و مستغنی کائنات اصغر نہیں ہوتیں بلکہ زمان و مکان کی کائنات میں ایک دوسرے سے منسلک ہوتی ہیں۔ مشرق وسطیٰ کی ان کی ابتدائی سیاحت نے، جس کا آغاز مئی 1891ء میں ہوا تھا۔ ان کو ان عوامل کی موجودگی کا یقین دلایا تھا جو تمام تہذیبوں اور تمدنوں میں مشترک ہوتے ہیں۔ اُنھوں نے تھامس کارلائل (1881-1795) سے بھی تحریک اور ولولہ حاصل کیا جس نے 'ہیرو' کی شبیہہ اور مسلک کی بناء ڈالی اور 'رائل ہیروز آف اسلام' کے ایک سلسلے کا منصوبہ بنایا، اور اس پر عمل کیا۔ اُنھوں نے، جیسا کہ مامون کی ان کی سوانح سے ظاہر ہوتا ہے۔ ایچ ٹی بکل (62-1821) کے اسباب و واقعات کے رشتوں اور انگلینڈ، اسکاٹ لینڈ، فرانس اور اسپین میں دانش ورانہ فروغ کے ان کے خاکوں سے بھی استفادہ کیا۔ 1889ء میں شائع ہونے والی کتاب میں سید احمد کا ایک انتہائی فکر انگیز دیباچہ بھی شامل ہے۔

دوسری اسلامی تاریخوں کی طرح شبلی کی لکھی ہوئی سوانح حیات میں بھی تہذیب، مذہبیت اور مسلمانوں کی شجاعت و دلیری پر زور اور مخالفین کے عیبوں کے تذکروں کی عذر خواہی کی خرابی بھی موجود ہے۔ پھر بھی ایک ماہر مناظرہ باز کی حیثیت سے ندوۃ العلماء اور دارالمصنفین (اعظم گڑھ) جیسے اپنے بنائے ہوئے اداروں کی پشت پناہی کر کے وہ اپنی ایک مورخ کی حیثیت کو یقینی بنالیتے

ہیں، اگرچہ ان کی علمیت اور ان کے تبحر کا بڑا حصّہ بنیادی طور پر سوانحی ہے۔ ان کی معروف تصنیف 'شعر العجم' میں جو علی گڑھ میں سنگی چھاپے سے 1907ء میں یا اس کے آس پاس چھپی تھی۔ فارسی کے ابتدائی شاعروں سے لے کر 17ویں صدی کے آخری حصّے تک کے ممتاز شعرا کا تجزیہ ہے۔(154) کیمبرج کے خاور شناس براؤن نے ان کی اس عالمانہ تصنیف کو خصوصاً حافظ کا بہترین اور مکمل ترین تنقیدی مطالعہ قرار دیا۔''(155) عربی اور فارسی کی شبلی کی استعداد بہت اچھی تھی، حقیقت تو یہ ہے کہ اُنھوں نے کیمبرج کے اسکالر اور'اے لٹریری ہسٹری آف دی عربس'،(1907) کے مصنف رینالڈ اے نکلسن سے بہتر عربی جاننے کا دعوٰی کیا۔(156)

ایک اور سوانح نگار ہیں پانی پت کے مولانا حالؔی جو سنجیدہ توجہ کے حقدار ہیں۔ فارسی کے استاد شاعر شیخ سعدی کی ان کی سوانح حیات اردو کے کلاسیکی ادب میں اپنا ایک مقام رکھتی ہے۔ شبلی اس کتاب کو دل چسپ اور معتبر سمجھتے ہیں۔(157) مولانا آزاد کا خیال ہے کہ یہ کتاب نئی راہوں کی نشان دہی کرتی ہے۔(158) اسی طرح 'حیات جاوید' ہے۔ سات برس کی تحقیق کے بعد مکمل کی جانے والی یہ کتاب انیسویں صدی میں سید احمد کی زندگی کے ہر ہر پہلو پر روشنی ڈالتی ہے۔ 'معارف' کے مدیر وحید الدین سلیم کے مطابق، یہ سوانح عمری حالؔی کے ایک غیر معمولی خوبیوں کے حامل سوانح نگار ہونے کا ٹھوس ثبوت ہے۔(159) مگر شبلی نے کچھ عرصہ خاموش رہنے کے بعد(160) اسے 'یک طرفہ' اور مدحیہ قصیدہ قرار دینے کے ساتھ کہا کہ یہ ایک جذباتی عذر سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔(161)

دوسری سوانح 'یادگار غالب'، حالؔی کی صلاحیتوں اور مہارتوں کا انتہائی فاتحانہ اعلان ہے۔ اس بات کی تصدیق کسی معمولی شخص نے نہیں خود شبلی نے کی۔(162) اس غیر معمولی کتاب میں 'پانی پت کا ادیب' غالبؔ کے بارے میں عملی معلومات کو اور اردو اور فارسی کے اشعار اور دل چسپ واقعات کو بڑے فنکارانہ ڈھنگ سے باہم آمیز کرتا ہے۔ مثلاً غالبؔ سے کرنل براؤن کی پوچھ تاچھ۔ جب غالب اپنے تاجر دوست حاجی قطب الدین کے پڑوس میں رہ رہے تھے۔

> ''سنا ہے کہ مرزا جب کرنل براؤن کے روبرو گئے تو اس وقت کلاہ پیاخ (ایک ترکی ٹوپی) ان کے سر پر تھی۔ اُنھوں نے مرزا کی نئی وضع دیکھ کر پوچھا ''ول تم مسلمان؟'' مرزا نے کہا۔ ''آدھا''۔ کرنیل نے

کہا" اس کا کیا مطلب؟" مرزا نے کہا" شراب پیتا ہوں سور نہیں کھاتا۔"
کرنیل یہ سن کر ہنسنے لگا۔ پھر مرزا نے وزیر ہند کی چٹھی دکھائی جو ملکہ معظمہ
کے مدحیہ قصیدے کی رسید اور جواب میں آئی تھی۔ کرنیل نے کہا" تم
سرکار کی فتح کے بعد پہاڑی (رج) پر کیوں حاضر نہ ہوئے؟" مرزا نے
کہا" میں چار کہاروں کا افسر تھا، وہ چاروں مجھے چھوڑ کر بھاگ گئے میں
کیوں کر حاضر ہوتا؟" کرنیل نے نہایت مہربانی سے مرزا اور ان کے
تمام ساتھیوں کو رخصت کر دیا۔"(163)

(حالی: یادگارِ غالب، صفحات 40-39)

کہانی میں اسلام اور عیسائیت کے درمیان باہمی احترام کی گونج ہے اور حالی نے جس لطف کے ساتھ اس میں بیل بوٹے ٹانکے ہیں وہ سمجھ میں آتا ہے۔ داستان گو بلاشبہ ایک ایسی شبیہ رہتا ہے جسے احترام کی نگاہ سے دیکھا جانا چاہیے۔ کتاب کے سیدھے سادے مقصد کے باوجود 'یادگار غالب' اپنے ہلکے پھلکے اور دل چسپ پہلو رکھتی ہے۔

ذکاء اللہ کے بیانوں میں یوں تو شاعروں، ادیبوں اور مذہبی لوگوں سب ہی کا ذکر آتا ہے مگر یہ ان کی علمیت اور ان کے تبحر کا جزو اعظم نہیں ہے۔ کچھ تاریخی شخصیتیں بھی ان کی پسندیدہ شخصیتیں ہیں۔ خصوصاً اشوک، اکبر اور اورنگ زیب۔ مگر ان سے بھی انھیں، شبلی کے برعکس، کچھ بہت زیادہ تحریک نہیں ملتی کہ وہ اپنی پسندیدگی کو سوانح کا روپ دے سکیں۔ ان کی بعض تحریروں کے سرسری مطالعے سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ وہ غریب اور کمتر کے لیے فکرمند تھے۔ ان کی کتاب 'تعلیم الانتظام' میں ایک باب ان لوگوں کی حالت زار پر ہے جس میں امیروں سے یہ اپیل کی گئی ہے کہ وہ اپنی دولت میں کچھ حصہ امداد اور خیرات کی مد میں نکالیں۔ اگر چہ وہ اپنی دوسری کتابوں میں عوام کی تاریخ کی طرف کوئی توجہ نہیں دیتے ہیں۔ کارلائل کی طرح جس نے تمدن کی تشکیل میں غریب اور کمتر کے حصے کو نظر انداز کیے جانے کے خلاف تو انگلی اُٹھائی مگر بعد کو عظیم لوگوں کی سوانح حیات لکھتا رہا۔ ذکاء اللہ صرف اپنے زندہ ہیروز کے بارے میں لکھنے میں زیادہ مطمئن رہتے ہیں۔ سمیع اللہ خان کی حیران کن ترقی ان کے اس یقین کو صحیح ثابت کرتی ہے کہ اہل عمل تاریخ کی ریڑھ کی ہڈی ہوتے ہیں۔ وہ 1857ء میں ان کی شجاعت و دلیری کے کارناموں کو بیان کرتے ہیں، ان کی

روشن وتابناک شبیہہ میں جو چیز انھیں متاثر کرتی ہے وہ ان کا حاجی یا مولوی کا لقب نہیں بلکہ CMG کا تکریمی خطاب ہے جو کسی اور نے نہیں خود ملکہ وکٹوریہ نے عطا کیا تھا۔مگر پھر بھی سوانح حیات بے کیف اور بے اثر ہے۔واقفیت کی کمی اور مسیح اللہ خان کے بچپن کے حالات کی یکسر عدم موجودگی کی وجہ سے یہ کتاب بے جان اور غیر دلچسپ حقائق کی ایک فہرست سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔

ملکہ وکٹوریہ، گلیڈ اسٹون، وائسرائے(4-1880) رپن، شاعر ٹینی سَن اور انگریز فلسفی ہربرٹ اسپنسر(1903-1820) نے (ذکاء اللہ) کے ذہن کی خالی جگہوں کو بھر دیا اور اُن شبیہوں کا ایک نگارخانہ سجادیا جونئی مغربی تعلیم کے تصوراتی خواب سے ہم آہنگ تھیں......(164) ذکاء اللہ نے دو بائیوگرافیاں لکھیں، ایک ملکہ وکٹوریہ کی اور دوسری کرزن کی۔'وکٹوریہ نامہ' یا' آئینِ قیصری' میں انھیں یہ اعلان کرنے میں مطلق تکلف نہیں ہوا کہ ملکہ نے ان کے خاندان کو ایک بار پھر اس کے پچھلے وقار اور تمول پر پہنچایا اور یہ کہ ملکہ سے پہلے شان وشوکت والا زبردست مغل ڈھانچا کس حد تک محض گئے کا گھر تھا۔نمک حلالی خاندان کی روایت تھی جو انھیں اپنے اجداد سے ورثے میں ملی تھی۔(165) اسی لیے تاریخ میں ان کی (ملکہ کی) جگہ اشوک اور اکبر کے ساتھ ہے۔یہ مماثلت ان کی تاریخی فکر کا اصول موضوعہ بن گئی اور کلونیل دنیا کے ان کے تصور کی عکاسی کرتی ہے(166)۔ 19ویں صدی کے نصف اوّل میں انھیں سارا ملک تشدد اور باہمی جھگڑوں سے پاگل نظر آرہا تھا، اب انگریز ملکہ کے لائے ہوئے امن وخوشحالی کے عہد کے لیے وہ کورنش بجالاتے ہیں۔ رسالہ' خاتون' نے ملکہ وکٹوریہ سے متعلق ان کی' حکایات' شائع کیں۔

کچھ اسی طرح اور اسی لہجے میں' کرزن نامہ' بھی کرزن کی انتظامی صلاحیتوں اور جدّتوں کی مدح و ثنا کرتا ہے۔ اس میں ایک قابل توجہ پیراگراف ایک مکالمہ ہے۔ ریلوں اور شہروں کے مابین ہونے والا ایک مناظرہ۔(168) مکالمے کے پیچھے مقصد ریلوں کے نظام(1900 میں یہ تکمیل تک پہنچا) اور آب پاشی کے منصوبوں سے عوام کو پہنچنے والے فائدوں کی طرف توجہ دلانا تھا۔ دیاسلائی سے لے کر سوئی تک۔وہ عام استعمال کی چیزوں میں تبدیلی بہتری اور نفاست دیکھتے ہیں---Pax Brittanica کے تجزیے میں انتہائی اہم بات۔

ماضی کے جھاڑ جھنکار میں قاری کی رہنمائی کرتے ہوئے ذکاء اللہ اپنی بائیوگرافی کو تفصیلات کی

افراط وتفریط سے بوجھل کر دیتے ہیں۔ دراصل ان سوانحات کا لکھنا کوئی سوچا سمجھا تاریخی پروجیکٹ نہیں تھا، بلکہ محض اپنے زندہ اور مردہ، ہیروز کے کرداراوران کی پالیسیوں کی لاج رکھنا اور ان کو منوانا تھا۔ان میں تحقیق کم ہے،غور وفکر کم ہے،لاتعلق حقائق سے لی ہوئی تعمیمات کی بھر مار ہے۔ذکاء اللہ حقیقت،الفاظ اور علامتوں کے درمیان امتیاز کرنے میں ناکام رہتے ہیں۔وہ قصوں کہانیوں پر زیادہ بھروسہ کرتے ہیں اور اپنے اصولوں اور اپنی خواہشوں کو تاریخی شہادتوں پر ترجیح دیتے ہیں۔

تاریخ کے سبق

معروف سماجی تاریخ داں مارک بلاش (Marc Bloch)(1886-1940) نے تاریخ، جسے 'مورخین کا کاروبار' کہا تھا، ذکاء اللہ کے زمانے میں شمالی ہندوستان کے زیادہ تر حصوں میں نہیں پڑھائی جاتی تھی مگر پھر بھی اُنھوں نے تاریخ کیا ہے؟ یہ کس کے بارے میں ہے؟ اور اس کا مقصد کیا ہے؟ جیسے سوالات پر توجہ دی۔وہ 19 ویں صدی کے ثبوتیت پسندوں (positivists) سے قریب ہیں، جن کے لیے فلسفۂ تاریخ ان عام اصولوں کی تحقیق ودریافت تھا جن کی واقعات کے پس پشت کارفرمائی ہوتی ہے اور جن کو بیان کرنا تاریخ کا کام ہے۔تاریخ کے فوائد کی تفصیلات کے بیان میں اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ تاریخ کوئی ایسی تفویضی یا معینہ حقیقت کبھی نہیں ہوتی کہ جسے مورخ تجربے کے ذریعے سمجھ سکے۔ وہ برطانوی مورخ کالنگ ووڈ (انتقال:1943) کے قریب پہنچ جاتے ہیں۔(169) تاریخ لوگوں کے ان حرکات وافعال کی روئداد ہے جو ماضی میں کیے گئے ہیں۔(170) مورخ ان کا محافظ ہے۔(171) تاریخ نویسی، انسانی سعی وجہد کی ایک عجیب وغریب اور اہم شکل ہے جس کا رخ بڑے موثر طور پر تفہیم، معلومات اور سچائی کے فروغ کی طرف رہتا ہے۔(172) اسی لیے تاریخ کا لکھنا اور تاریخ کا پڑھنا، انتہائی مسرت وشادمانی کا سبب بنتا ہے۔جس طرح آنکھ دنیا کے حسن کے راز افشا کرتی

ہے اور کان جھوٹ اور سچ کے درمیان امتیاز کرنے کے لیے ہوتے ہیں، بالکل اسی طرح مورخ، تاریخ کے اپنے روح پرور تجربات کے ساتھ اپنے قاری کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے، وہ کار خیر کرتا ہے مگر اس کے غلط مفروضات اور اس کے تعصبات تنازعات کی ہمت افزائی کر سکتے ہیں اور مذہبی عدم رواداری اور متعصب قوم پرستی کو زندہ رکھنے کا کام کر سکتے ہیں۔(173)

یونان اور بعد کو رومن ایمپائر کے مورخ جے بی بری (1861-1927) کے نزدیک تاریخ کا مطالعہ رائے عام کی تشکیل اور ذہنی و سیاسی آزادی کے مقصد کو آگے بڑھانے کے لیے لوگوں کی آنکھوں پر بندھی ہوئی غلطیوں کی پٹیوں کو اُتارنے میں بڑی اہمیت کی حامل تھی۔ اس نے کہا تھا ''شہریوں کے لیے ماضی سے واقفیت اور اسے صاف و شفاف روشنی میں دیکھنا بڑی اہم بات ہے تاکہ حال اور ماضی پر ان کا اثر صحیح ڈھنگ سے پڑے اور صحیح سمت سے پڑے۔(174) اگرچہ سیاسی آزادی کا آئیڈیل ذکاء اللہ کے لیے اجنبی تھا مگر جے بی بری کے خیالات کی بازگشت صرف ایک ہی نہیں ان کے متعدد مضامین اور کتابوں میں سنائی دیتی ہے۔(175) تاریخ میں معنی و مطالب ہوتے ہیں اور وہ سبق بھی دیتی ہے۔ ان کو دریافت کرنا بہت بڑی اور اہم ذمہ داری ہے۔ ذکاء اللہ ایک قدم اور آگے جاتے ہیں۔ دنیا کی بے ثباتی کو ظاہر کرنے کے لیے انحطاط پذیر یادگاروں کی شبیہیں بناتے ہیں اور اپنے پڑھنے والوں کو یاد دلاتے ہیں کہ قران، زندگی کے اپنے اصولوں کی بنیاد اخلاقی اور روحانی طہارت اور اپنی امیدوں اور آرزوؤں کی صفائی ستھرائی پر رکھتا ہے۔ ایک سیدھی سادی مثال دیکھیے:

> ''آدمی کو ویران عمارتوں کو بھی دیکھ کر عبرت پکڑنی چاہیے اور نفس کو جو ہوائے نفسانی میں اُڑ رہا ہے اس کے کان میں یہ آواز پہنچانی چاہیے کہ یہ وہی عمارتیں ہیں جن میں کل سلاطین ذی شان رہتے تھے آج وہ بے نشان ہیں، جہاں ان میں گل ریزی ہوتی تھی وہ خارزار ہیں، جن میں لاکھوں چراغ روشن ہوتے تھے وہ بے چراغ ہیں، وہ لوگ کہاں مٹ گئے جو سو ذوق و شوق سے یہ در و دیوار بناتے تھے، اپنی عمر کی سست بنیادی کا کبھی خیال نہیں کرتے تھے، اُنھوں نے ان حصاروں کو بنانے میں سیکڑوں گناہوں کے حصار بنائے اور بُرج بنا کے اپنے مباہات اُڑائے۔ ان

درگہوں کے بنانے میں اُنھوں نے اپنے لیے خدا کی محبت کا دروازہ بند رکھا۔ یہ وہ دہلیزیں ہیں کہ جن پر صبح وشام خلقت کا اژدحام امیروں اور وزیروں کے انتظار میں رہتا تھا۔ ان حصاروں سے کیا گیرودار کی آوازیں نکلتی تھیں، وہ سب خاک میں مل گئے۔ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ قوم کہاں مٹ گئی اور کہاں چلی گئی۔ وہ سب مر گئے اور ان کے خانماں کو تمتع ان عمارتوں سے نہ لے گئے۔ اے غافل! تو بھی انسان ہے اور ان کے ساتھ خلقت میں یکساں ہے۔ کل مرگ بے اماں کی سیل تجھے بھی مٹائے گی اور عالم فنا میں لے جائے گی۔ نہ تیرا نام رہے گا نہ نشان نہ مغز نہ استخوان۔ پس ہوشیار ہو، خدا سے دل لگا، مرگ کو یاد کر۔" (176)

(ذکاء اللہ، 'مکارم الاخلاق' صفحات 8-537)

ذکاء اللہ پیشہ ور مورخین کے پیشہ ورانہ عمل اور ان کے فیصلوں کے بارے میں بنیادی اصول پیش کرتے ہیں جو تاریخی منہاج کہلاتے ہیں۔ وہ یہ تخلیقی تخیل کے تحفظ و پرداخت کے لیے کرتے ہیں۔ مورخین کو اہل عقیدہ وایمان ہونا چاہیے، دہریے اور ملحد علم ومعلومات کے چشمے کو گدلا کر دیتے ہیں۔ انھیں سماج کے عروج وزوال کی منزلوں کی روئداد معروضیت کے ساتھ اور تجربی طور پر اور ماضی کے مطالعے یا اس کے نتائج کو سیاسی مصلحتوں کے زیر اثر لائے بغیر رقم کرنا چاہیے۔ ماضی پر سے پردے اُٹھانے کا اصل مقصد، بہرحال، اس کے مطالعے کو آنے والی نسلوں کے لیے مناسب اور مفید مطلب بنانا ہے۔ (177) اس لحاظ سے، مورخ کو اپنے پیش رووں کے نقش قدم پر چلنا چاہیے، اپنے ہم عصروں کی تحریروں کو دیکھنا چاہیے اور غلطیوں اور کوتاہیوں سے بچنے کے لیے ان کی قیادت کو قبول کرنا چاہیے۔ یوں جمع کیا ہوا خزانہ صحت وتدبیر کو توانائی بخشنے کا ایک اہم ذریعہ اور طریقہ ہوگا۔ (178) آخر میں سچ کو سامنے لانے کے لیے ذاتی تجربہ ضروری ہے۔ حقیقتاً وہ علم جس پر مورخ بھروسہ کرتا ہے اس کا زیادہ حصّہ تجرباتی ہوتا ہے اور تاریخی شہادت سے مانوس ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے۔ کالنگ ووڈ اسے "تاریخی فکر کا تجربہ" کہتا ہے۔

ذکاء اللہ کی شاہ کار تصنیف 'تاریخ ہندوستان: سلطنت انگلشیہ' ہے۔ ایک تفصیلی روئداد جس کا آغاز اسلام کے عروج اور اس کی توسیع سے ہوتا ہے اور اختتام سندھ پر عربوں کی فتح اور دہلی

سلطنت (1206-65) پر ہوتا ہے۔ بحیثیت مجموعی اُنھوں نے 7169 صفحات لکھے۔ حقیقتاً ایک محنت طلب کارنامہ۔ قاری کے تجسس کو بیدار کرنے والی اور حیرت انگیز وسعت کی یاد دلانے والی پہلی جلد 1897ء میں مکمل ہوئی تھی۔ پیش لفظ تاریخ کے نصیحت آمیز اور افادی مقصد کو زیرِ بحث لاتا ہے۔ اگر چہ بات نئی نہیں ہے۔ مگر پیش لفظ تاریخ اور تاریخی عمل کی قدر شناسی کی پرداخت کرتا ہے۔ ذکاء اللہ کے نزدیک ماضی کا مطالعہ مہلک غلطیوں سے بچنے اور نامساعد سے نپٹنے میں رہنمائی کرتا ہے اور لوگوں کو تبدیلیوں کے بہاؤ سے واقف کراتے ہوئے ان میں ثابت قدمی اور صبر وتحمل کا جذبہ بیدار کرتا ہے۔ (180) نتیجتاً وہ برطانوی اور مسلمان مورخین کے ادارک اور ان کے خیالات کی بنیاد پر کچھ تاریخی اصول وضع کرتے ہیں۔ بہرحال اس سلسلے میں وہ خود اکثر ان معیاروں پر اترنے میں ناکام رہتے ہیں جو معیار وہ اپنے پڑھنے والے کے لیے مقرر کرتے ہیں۔ وہ مسلم حکومتوں کو آسیب بنانے کے رجحان کو برا بھلا کہتے ہیں۔ (181) مگر معروضی، غیر جانب دار اور تفکر پسند ہوئے بغیر وہ برطانوی انتظامیہ کی مدح وثنا میں سر بسجود ہو جاتے ہیں۔ (182) نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اسطور (legend) کی دُھند کو صاف نہیں کر پاتے ہیں اور انھیں ''ان (مغرب) کے تمدن کے تاریک پہلو بھی خوشگوار معلوم ہوتے ہیں۔'' (183) ہندوستان میں انگریزوں کی بے لگام وفاداری کے ان کے اظہار پر اینڈریوز کا غیر مبہم تاثر تھا:

> ''ذکاء اللہ اپنی فطرت میں ایک ایسے بت پرست تھے جس کی فطرتِ روحانی نے ہمیشہ کسی ایک ایسی شخصیت کی موجودگی پر بھروسہ کیا جس کی وہ خلوص اور لگن کے ساتھ خدمت کر سکے۔ کسی اعلیٰ مرتبت فرد کی وفاداری کے ماحول کے بغیر ان کا زندہ رہنا اتنا ہی مشکل تھا جتنا پانی کے بغیر مچھلی کا یا ہوا کے بغیر آدمی کا۔'' (184)

کتاب کی اگلی دو جلدیں خلجی (1290-1320)، تغلق (1320-1412) لودھی (1414-1526) اور بابر اور ہمایوں کے عہد کے تذکرے پر محیط ہیں۔ ذکاء اللہ تاریخ اور روایت و داستان کو بڑی تفصیل سے دہراتے ہیں۔ اگر چہ وقت اور زمانے میں آگے پیچھے کی ان کی چھلانگوں کا ساتھ دینا مشکل ہو جاتا ہے۔ حالی نے تاریخ ہندوستان، کے دوسرے حصے پر علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ (1857) میں تبصرہ کیا تھا۔ اُنھوں نے اسے اسٹوراٹ الفنسٹن (1779-1859) کی دو

صدیوں پر مشتمل 'تاریخ ہند' سے بہتر قرار دیا ہے۔ الفنسٹن کی یہ کتاب تاریخ کی پہلی کتاب تھی جس کا ترجمہ سید احمد کی سائنٹفک سوسائٹی نے کرایا تھا۔(185) ذکاء اللہ، محمد بن تغلق کے عہد (51-1325) پر بڑی تشویش ناک روشنی ڈالتے ہیں مگر جلدی ہی قاری کی دل چسپی کم ہونے لگتی ہے کیوں کہ پھر وہ تھکے ہارے بے رنگ اور بے کیف افراد کا ایک جلوس لے کر تاریخ کے رنگ منچ پر سے گزرتے ہیں۔ مزید یہ کہ وہ، خلجیوں سے سیدوں تک اور لودھیوں سے مغلوں تک 'سلسلہ سلاطین' یا دوسری تبدیلیوں کا بہت کم جواز یا سبب فراہم کرتے ہیں۔ انتظامیہ اور اصول جہانبانی میں تسلسل کا مفروضہ قائم کر کے لگتا ہے کہ وہ تفریق وانفصال کو نہ تو بہت جانتے ہیں اور نہ انھیں اس کی پرواہ ہے۔

بعد کی جلدیں، علاقائی حکومتوں کے بارے میں ہیں، جن کا ذکر اس میں امرواقعہ کی طرح کیا گیا ہے۔ جب کہ اکبر کے عہد (1605-1556) پر محیط 1056 صفحات کی کتاب 'اقبال نامۂ اکبری' نے حکمران کے بارے میں پہلے قائم کی رایوں میں کچھ بہت اضافہ نہیں کیا ہے۔(186) یہ بات ظاہر ہے کہ ذکاء اللہ کے پاس، اشاعت سے قبل کتاب پر نظر ثانی کرنے، اس میں کاٹ چھانٹ اور تصحیح کرنے کے لیے وقت نہیں تھا۔ بیانیوں میں اگر چہ تسلسل اور تنظیم ہے مگر انھوں نے بڑی سختی کے ساتھ حقائق پر مبنی سلسلہ وار رویے کو اپنایا ہے۔

جہاں گیر اور شاہجہاں کے عہد کا احاطہ کرنے والی جلد میں ہمارے مورخ نے ایک ایسے عہد کی تصویر بنائی ہے جو مذہبی رواداری، انتظامی اصلاحات، موسیقی، ادب اور فن تعمیر میں تخلیقیت کی کارفرمائیوں کا عہد ہے۔(187) اس عظیم منصوبے کی آخری تین جلدیں اورنگ زیب اور اس کے جانشینوں سے متعلق ہیں۔ ان جلدوں میں ذکاء اللہ نہ تو مغل حکومت کے زوال کی تحقیق کرتے ہیں نہ مذہبی زوال کے طریق وروش کا تجزیہ، اس کے بجائے وہ اورنگ زیب (1707-1658) کے تقدس کے گن گاتے ہیں۔ وہ مغلوں کے زوال کا سبب حکمران کی مذہبی عدم رواداری، دکن میں اس کی طول طویل معرکہ آرائیوں اور مراٹھوں سے مقابلہ کرنے میں سمجھ اور موقع شناسی کی کمی کو نہیں بلکہ اس کے کمزور، نااہل اور زوال آمادہ جانشینوں کو ٹھہراتے ہیں۔(188) وہ دکھاتے ہیں کہ اورنگ زیب نے قرون وسطیٰ کے ہندوستان کے ہر عہد سے بہتر ایک اعلیٰ معیار کے انتظامیہ کی سربراہی کی اور اس کے عہد میں اخلاقی حالت اُس وقت اور اس کے قبل کے انسان کی اخلاقی

حالت سے بہتر تھی۔ وہ نظم وضبط کو برقرار اور انصاف کو کارفرما دیکھتے ہیں اور یہ یقین رکھتے ہیں کہ اورنگ زیب کے ماتحت ترقی وخوش حالی معقول توقعات کے عین مطابق تھی۔ یہ بات بالکل واضح ہے کہ ہمارا مورخ اور بہت سے تماشوں کا گرو بسا اوقات اپنے خلوص اور اپنی لگن کے باوجود اپنے موضوع کے ذکر میں سائنسی غیر جانب داری، جس کی وہ تبلیغ کرتا ہے، سے زیادہ اپنے جذبات کا اظہار کرتا ہے۔

ذکاء اللہ بہادر شاہ پر بڑی تند وتیز اور سفاکانہ الزام تراشی کرتے ہیں۔ مابعد واقعات سے واقفیت کی زبردست سہولت کے ساتھ لکھتے ہوئے وہ دہلی کی افراتفری کی ایک بھیانک تصویر بناتے ہیں اور اس طرح جس کہانی کا آغاز 1526 میں مغل ایمپائر کے قیام کے شوخ وشنگ رنگوں سے ہوا تھا وہ گہرے تاریک رنگوں پر ختم ہوتی ہے۔ وہ اپنے دوستوں سے کہتے تھے کہ پچھلے مغل خاندان کا ایک فرد بھی انھیں ایسا نہیں ملا جس نے ان کے تند وترش تنقیدی خیالات سے تکلیف نہ محسوس کی ہو، اگرچہ اپنے خیالات کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے وہ کہتے ہیں کہ ان کے خیالات اور ان کی رائے ایک مورخ کے خیالات ہیں اور تاریخ نویسی عظیم المرتبت اور عظیم الشان افراد کے ساتھ کسی رورعایت کی اجازت نہیں دیتی۔ (187) 'روشنی اور اندھیرے' کے استعارے کو استعمال کر کے وہ مغلوں کے ناگزیر انحطاط اور pax Brattanica کے اقبال کی وضاحت کے لیے 'تاریخ انسانی میں عروج و زوال کے سلسلے' کا ذکر کرتے ہیں۔ اورنگ زیب کے جانشینوں پر نکتہ چینی کرتے ہوئے وہ ایسٹ انڈیا کمپنی کی تعریف کے پل باندھتے ہیں۔ اس کی نو (9) کامرانیوں کی فہرست (190) دیتے ہوئے وہ کلونیل ازم کی اُس شدید استحصالی فطرت سے سرسری گزر جاتے ہیں جس نے، مثال کے طور پر، شبلی کو انگریزوں کے ریونیو کے پیچیدہ نظام سے تشویش میں مبتلا کیا تھا۔ ان کے لیے اہم بات یہ ہے کہ کمپنی اور اس کے نمائندے یورپ کے عزّ و وقار کو مشرق میں لائے اور ایک وحشیانہ سلطنت کو ایک مہذب سلطنت سے بدل دیا۔ (191) کارنوالس اور ڈلہوزی کی تعریف کرتے ہوئے وہ "مغل ایمپائر کے جہاز کے ٹوٹے ہوئے ٹکڑوں کو یکجا کر کے ایک عظیم جہاز بنا دیئے" میں انگریزوں کی دین کا موازنہ کرتے ہیں۔ (192) یہ ایک حسرت آمیز سوچ تھی، اسی لیے ایسے کسی موازنے میں 'انتہائی ناپسندیدگی سے گزر کر مبالغہ آمیز مدح سرائی تک پہنچنے کا ایک رجحان نظر آتا ہے۔' محاسن الاخلاق' سے لی ہوئی

دو مثالیں دیکھیے:

''تم روز دیکھتے ہو کہ صبح دوپہر، شام ہوتی ہے۔ کچھ وقت فجر اور دوپہر کے درمیان اور کچھ وقت دوپہر اور شام کے مابین گزرتا ہے۔ اسی طرح سلطنت تیموریہ کی صبح و دوپہر و شام ہوئی۔ یگانہ روزگار دانش ور، فرزانہ شہریار ماہر فرغانہ سے ہندستان میں آیا۔ یہ سلطنت تیموریہ کی صبح ہوئی۔ یعنی آفتاب اس کا مشرق سے طلوع ہوا اور اونچا ہوتا گیا اور اپنی گرمی کو پھیلاتا گیا۔ اہل فرنگ کے نزدیک شاہ جہاں کے عہد میں اور اہلِ اسلام کے نزدیک اورنگ زیب کے عہد میں وہ اپنے نصف النہار پر پہنچا اور پھر وہ مغرب کی طرف ڈھلنا شروع ہوا۔ اپنی تیزی اور روشنی کو کم کرتا گیا۔ یہاں تک کہ نابینا شہنشاہ عالم کے زمانے میں شام ہوگئی۔ وہ غروب ہوگیا اور اس کی روشنی باقی نہیں رہی، ایک زمانہ اس کا ابتدا سے عروج تک گزرا، جس کا حال کئی جلدوں میں مرقوم ہوا اور دوسرا زمانہ انتہاء عروج سے انتہاءِ زوال تک گزرا اور اس کا حال اس جلد میں تحریر ہوتا ہے۔''

زمانے کا دستور چلا آتا ہے کہ جن اقوام اور سلطنتوں کی ترقی ہوئی اون کا تنزل ہوا۔ (عبارت کو خط کشیدہ مصنف نے کیا ہے)

ایک دوسری کسی جگہ وہ لکھتے ہیں:

''رات کے دیکھنے سے دنیا کی بے ثباتی کا خیال پیدا ہوتا۔

ابھی دو بجے ہیں۔ میری شمع جل جل کر گھل رہی ہے چوکیدار بے خبر پڑے سوتے ہیں۔ ان کو کچھ خبر نہیں کہ کیا بجا ہے۔ غریب جفاکش بھی اور بے فکر بھی آرام کرتے ہیں۔ کوئی چیز نہیں جاگتی ہے مگر فکر، عصیاں، عیش، مایوسی، بدمست شرابی اپنے پیالہ کو پُر کر رہا ہے جو اسے اور زیادہ خراب خستہ کرے گا۔ چور بھی اِدھر اُدھر داںو گھات لگا تا پڑتا پھرتا ہے۔ جو شخص خودکشی کا ارادہ رکھتا ہے وہ اپنے گناہ بھرے ہاتھوں سے

گلا کاٹ رہا ہے۔ میں نے بھی نئی پرانی کتابوں کو، جن کا مطالعہ کرر ہا تھا، اُٹھا کر طاق پر رکھ دیا اور سنسان شب کی سیر کرنے لگا اور سوچنے لگا کہ تھوڑی دیر ہوئی کہ یہاں خودنمائی کیا کیا اپنے جلوے دکھارہی تھی اور تھوڑی تھوڑی دیر میں اپنی سواری کا ٹھاٹھ دکھاتی تھی یا ایک شوخ لڑکے کی طرح ہٹ کرتے کرتے چپ چاپ ہو بیٹھی۔ سارے شہر پر کیا اداسی چھا رہی ہے، چراغ ٹمٹائے جاتے ہیں۔ سوا گھنٹے کی کھٹ کھٹ کے اور چوکیدار اور کتوں کی آوازوں کے کوئی اور آواز نہیں آتی۔ انسان کی نخوت کا جو غل شور تھا وہ چپ چاپ پڑا سوتا ہے۔ یہی ساعت ایسی ہے کہ جس میں معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی خودنمائی ایک خواب ہے اور کچھ ہستی اس کی نہیں ہے۔

ماحصل

نقطہ نظر، لہجے اور اہمیت کی کمی بیشی میں فرق موجود تھا مگر 19ویں صدی اور اس کے بعد کلونیل مورخین نے سلطنت اور مغل عہد کو ظالم، متلون اور جابر عہد کی طرح دیکھا۔(193) ذکاءاللہ نے بھی جن کے ذہنی خدوخال ایک نوآبادکار تعلیم کے بنائے ہوئے تھے اسے اکثر ایک طے شدہ حقیقت کی طرح تسلیم کیا۔ ان کی کتابیں برطانوی ماخذ سے وافر استفادے اور بسا اوقات بلا جھجک آمنا وصدقنا کہہ دینے کی غمازی کرتی ہیں۔ وہ ہنری ایلیٹ اور جے ڈاؤسن کے خیالات و نظریات کا اعادہ کرتے ہوئے پامال راہوں پر چلتے ہیں۔ گارساں دتاسی کی دادوستائش کے باوجود، تاریخ شہادتوں کے ارتباط اور ان کی تشریح کے بغیر انڈوپرشین واقعہ نگاروں کی محض وضاحت ہے۔(194) حقائق کے محتاط انتخاب اور اس کے ایجاز واختصار نے بیانیے کی کمیت میں تخفیف اور اس کی کیفیت میں اضافہ کیا ہوتا مگر کوشش کے تدریجی نظم کا وسیع وعریض پیمانہ دشوار

بنا دیتا ہے۔ بیانیہ کہانی کو توقع کے مطابق ولولہ انگیز نہیں بناتا۔ یہ جنگ اور دربار کی جزئیات کے تفصیلی بیان سے بھرا ہوا ہے اور اہم باتیں غیر اہم باتوں میں گڈمڈ ہو کر رہ گئی ہیں۔ تنقید اور اسباب وعلل کی جانچ پرکھ ذکاء اللہ کا میدان نہیں ہے مگر بعض جلدوں میں ان کے تعارفی نوٹ اور بعض مضامین اور ان کی تشریحات، تاریخ کو کچھ ضرور دیتی ہیں۔ (195)

اردو تاریخ نگاری نے 19 ویں صدی کے نصف آخر میں فروغ پایا، اگرچہ برائے نام، سید احمد نے خاندان تیموریہ کے سلاطین کے ایک مرتب تذکرے 'جام جم' ضیاء الدین برنی کی تاریخ فیروز شاہی کے اپنے اڈیشن، شاہ عالمگیر کی 'تزک جہانگیری' اور 'آئین اکبری' کی سنگی طباعت والے اڈیشن سے راہ دکھائی۔ گارساں دتاسی نے 'آثار الصنادید' کی بے پناہ توصیف کی تھی۔ (146) تاریخ فیروز شاہی کی ترتیب وتدوین میں کی جانے والی سعی کو بھی بہت سراہا تھا۔ بہر حال اگر ایک طرف کچھ مسلمان مورخین نے اردو میں لکھے ہوئے تاریخ کے تصور کو وسعت بھی دی اور اُسے متموّل بھی بنایا مگر پھر بھی اکثر مورخین حقیقتاً قرونِ وسطیٰ کے واقعہ نویسوں سے اپنے بندھن توڑ نہ سکے اور بغیر سوچے سمجھے ان کے طریقوں اور ان کے اسٹائل کو اپناتے رہے۔ بیشتر، اُنھوں نے بعض حلقوں میں کی جانے والی اسلام کی ملامت پر اپنے ردِّعمل کے اظہار کو اپنا شعار بنایا اور اس عمل میں اُنھوں نے ''اسلامی تاریخ کے شاندار دور اور اس کے ہیروز'' کی اختراع کر ڈالی۔ شبلی نے اردو میں لکھا جب کہ انگریزی داں دنیا کے لیے امیر علی نے اسلام کے جواز، اس کے نصب العین اور اس کی آرزوؤں اور تمناؤں کی وضاحت کرنے کی خاطر دو اہم کتابیں لکھیں۔ (197) شبلی نے آکسفورڈ میں عربی کے پروفیسر ڈی ایس مارگولیتھ (1940-1858) کی دروغ گوئی، غلط بیانیوں اور تعصبات پر اس کی لعنت ملامت کی۔ (198) حالاں کہ وہ خود بسا اوقات خود اپنے عالمانہ معیاروں کی نفی کرتے ہیں۔ وہ خلیفہ دوم کو ''اسلامی انصاف اور اسلامی مساوات کا مثالی نمونہ'' قرار دیتے ہیں لیکن شیعہ مصنّفین کی مختلف تاویلات سے صرف نظر کرتے ہیں۔ عام طور پر وہ شیعہ اصول و معیار کے مطابق احادیث کی صداقت اور معتبری کی تصدیق کرنے میں بھی ناکام رہتے ہیں۔ اس کے بجائے وہ رسول کی جانشینی کے مسئلے اور ان کی بیٹی فاطمہ کے ساتھ کیے جانے والے سلوک کو امت کے اتحاد کو برقرار رکھنے کے لیے ضروری سمجھتے ہوئے حضرت عمر کے رول کا دِفاع کرتے ہیں۔ (199) بیانیہ میں وہ سچ کہتے ہیں مگر یہ سارا سچ نہیں ہے۔ ایسا اس لیے ہے کہ شبلی اپنے ہیرو

کے کرداراور اس کی پالیسیوں، دونوں کو صحیح ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

ایسی کتابوں کو لکھنے میں جو علمیت کارفرما تھی متاثر کرنے والی تھی، لیکن ان کتابوں کے لہجے اور ان کے منشاو مقصد نے بعض مسلمان پڑھنے والوں میں ایک جھوٹے ثقافتی اور مذہبی احساس برتری کی داغ بیل ڈال دی۔ 'سیرۃ النبیؐ' میں شبلی کے اس دعوے کی کہ 'دنیا کی تمام اقوام میں یہ مسلمان ہی ہیں جنھوں نے تاریخ نویسی کا ایک بہتر معیار قائم کیا، تاویل یوں ہی کی جاسکتی ہے۔ جس نکتے کی طرف اُنھوں نے اشارہ نہیں کیا وہ یہ ہے کہ جن غیر مسلموں کی رسائی ان کتابوں تک ہوئی انھیں مذہبی اور ثقافتی کٹر پن بھی برداشت نہیں تھا اور تاریخ کی کتابوں، مذہبی احکامات یا عوامی مباحثوں میں اس پر اِصرار بھی ان کی حلق سے نہیں اترتا تھا۔ یقیناً ان لوگوں نے اسلام کے دِفاع اور مسلم حکمرانوں کی فوقیت و برتری کی حمایت میں لکھی جانے والی تاریخی تحریروں کو ایک طرف رکھ دیا۔ اس صورت حال نے 'ہندو تاریخ' اور 'مسلم تاریخ' لکھے جانے کے رجحان کی بھی پرورش کی اور جوں جوں وقت گزرتا گیا ذکاءاللہ جیسے مورخین کی ماورائے فرقہ اپیل کو کم کر دیا۔

ہندو دانش وروں کے سامنے اسلام اور اس کے ماننے والوں کی ایک منفی اور غیر متبدل شبیہہ پیش کیے جانے پر اظہار خیال کرتے ہوئے حالؔی نے مسلم تاریخ نویسی میں احیاء پرست رجحان اور نام نہاد ہندو فروغ ونشوونما کے خلاف مسلم تحریکوں کے ظہور سے نظر بچالی۔ آخر میں ثقافتی دوریوں، بدگمانیوں اور عناد کے لیے ہموار زمین فراہم کرنے کی خاطر دانش ور اقلیم اور عوامی میدان یکجا ہوگئے۔ سیکولر مطالعات، مذہب اور فرقہ پرستی کے گرداب میں آگئے۔ نذیر احمد نے اس انحراف کو محسوس کیا۔

> ''تاریخوں نے جو سرکاری مدارس کے کورس میں داخل ہیں اس سے انکار نہیں ہوسکتا کہ بعض مسلمان بادشاہوں نے ہندوؤں کے ساتھ ظالمانہ مدارات کی لیکن کسی قوم کی شخصی سلطنت میں (اور سلطنت بھی بہ زور شمشیر حاصل کی ہوئی) ایسی مثالیں نہیں ہیں اور اگر بعض مسلمان بادشاہوں نے ہندوؤں پر ظلم کیا ہے تو بعض نے (اور یہ بعض ان بعض ظالموں کے مقابلے میں بہت زیادہ ہیں) ہندوؤں کے ساتھ سلوک بھی ایسے ایسے کیے ہیں کہ کسی گورنمنٹ نے غیر مذہب کی رعایا کے ساتھ نہ

کیسے ہوں گے۔ مسلمانوں کی سلطنت میں ظلم متوارث ہوتا تو آج ہندو دوا کو بھی ڈھونڈے نہ ملتے۔ مجھ سے اور سررشتہ تعلیم کے کسی افسر سے اگر کبھی ملاقات کا اتفاق ہوا تو میں ضرور اس سے کہہ کر رہوں گا کہ ایسی تاریخیں بناؤ یا بہ فرمائش بنواؤ اور مدارس میں پھیلاؤ کہ یہ دونوں قومیں پچھلی نااتفاقیوں کو بھلا کر آئندہ صلح کاری سے زندگی بسر کریں مگر میری کون سنے گا، اور کیوں سنے گا؟ خدا کرے گورنمنٹ کو خود ہی سوجھ پڑے۔'' (202)

(نذیر احمد: موعظہ حسنہ، صفحات 3-202)

نذیر احمد کے اس سنجیدہ مشورے کو چند لوگوں نے ہی قابلِ اعتنا سمجھا۔ ان کے مورخ دوستوں میں بین مذاہب اختلافات کو کم کرنے کی لگن تھی مگر یہ لوگ اپنی تاریخی تحقیقات اور تفتیشوں کی طرف زیادہ راغب تھے۔ برصغیر میں ایک الگ مسلم شناخت کے ارتقا کی دریافت میں لگے ہوئے تھے۔ اگرچہ ان لوگوں نے تمام حقیقی تاریخ دانوں کی طرح، عروج آدمی خاکی (209) سے متعلق علم میں اضافہ کیا مگر ایک 'مسلم ہستی' (muslim self) کی دریافت یا ایک مسلم شناخت کی ایجاد جو ان کی ترجیح نہیں تھی، معروضی تاریخی چھان بین میں آڑے آئی۔ ان کی تشویشات کی نوعیت ہی نے، منہاجات اور رویّوں پر نظرثانی کرنے یا تاریخ نویسی میں سیکولر رجحانات کی پرورش و پرداخت کرنے میں، مورخین کی آنے والی نسل کی ہمت افزائی نہیں کی۔

ولفرڈ کینٹ اسمتھ نے لکھا تھا، انگریزی اور اردو دانوں میں، یہ مورخ نہیں ہے جو کمیونٹی کے تاریخ کے احساس کا اظہار کرتا ہے۔ 204) اگر ایسا ہے تو ڈچ مورخ پیٹر گیل (1966-1887) نے، جس کے کام اپنی معلومات کے تمول اور اپنے عالمانہ عمیق تنقیدی تجزیے دونوں کی وجہ سے انتہائی احترام کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں، آرنلڈ ٹوائن بی (1975-1889) اور ان کے بارے میں کہا تھا ذکاء اللہ پر بھی منطبق ہوں گے۔ ''کتابیں اور آدمی، علیت یا تاریخ کی اقلیم میں کامرانی یا ناکامی سے بالکل الگ ایک اہمیت رکھتے ہیں۔'' (205)

ایک عہد کا زوال

لائی حیات آئے، قضا لے چلی چلے
اپنی خوشی نہ آئے نہ اپنی خوشی چلے
دنیا نے کس کا راہِ فنا میں دیا ہے ساتھ
تم بھی چلے چلو یونہی جب تک چلی چلے
جاتے ہوائے شوق میں ہیں اس چمن سے ذوقؔ
اپنی بلا سے بادِ صبا اب کبھی چلے

جب اینڈریوز نے پیچھے مڑکر اُس ماضی پر نظر ڈالی جوان کی آنکھوں کے سامنے بڑی سرعت کے ساتھ معدوم ہوتا جارہا تھا اور اطراف کے دوسرے لوگوں کی یادداشت سے محو ہو رہا تھا تو اُنھوں نے 1837ء سے قبل کی پرانی دتی اور نئی دہلی کو یاد کیا:

''دربارِ شاہی میں، بوڑھا اور سٹھیایا ہوا بادشاہ تھا۔ ہٹیلے اور منحرف شہزادے تھے، امراء، رؤسا تھے، دربار کی تقریبات تھیں، شعروشاعری اور فنونِ لطیفہ کی ہوتی ہوئی شام کے ساتھ محل کی انحطاط آمادہ شان وشوکت نے ایک مختصر سے لمحے کے لیے تباہ شدہ ماضی کو چشم زدن میں آنے والے انجام سے قبل ایک بار جگمگا دیا۔ نئی دہلی کی تعمیر کا آغاز ہوا اور اُسی

جگہ مٹی میں مل جانے والے متعدد شہروں کے سلسلے کے آخری شہر کی بنیاد پڑی۔ اس شہر کا منصوبہ جس بڑے پیمانے پر بنایا گیا ہے اسے دیکھ کر آدمی سوچ اور حیرت میں پڑ جاتا ہے کہ آیا اس کا مقدر بھی محفوظ ہے؟''

ہندوستان، ہم میں سے سو میں سے ننانوے لوگوں کے لیے ایشیا کے نقشے میں لال رنگ کے مثلث سے زیادہ کیا مطلب رکھتا ہے؟ لال رنگ کے اس مثلث میں تین سو بیس ملین لوگ رہتے ہیں، فرانس سے چھے گنا زیادہ، امریکہ سے تین گنا زیادہ اور روئے زمین پر بسنے والے مردوں، عورتوں اور بچوں کی کل تعداد کا پانچواں حصہ اسی مثلث میں رہتا ہے۔ ہندوستان کے شاہی دورے کے مورخ نے لکھا ہے (3) کہ راج کے تحفظ سے سرفراز اور اس کے سامنے لائے ہوئے، عظیم اور گنجان آبادی والے، درخشاں اور آرائشی متعدد پرتوں والے، روایتی، شاہی اور دیسی ملک کی شبیہہ، نومنتخب شاہی راج دھانی میں 12 دسمبر 1911ء کو منعقد ہونے والے کارونیشن دربار میں اپنے عروج پر پہنچ گئی۔

دہلی نے شاہی طمطراق، پرشکوہ مناظر اور قوت واقتدار کے مظاہر پہلے بھی دیکھے تھے۔ سب سے پہلے 1857ء میں اور پھر 1903ء میں جب کرزن نے ایڈورڈ ہفتم (1910-1841) کی تاجپوشی کے اعلان کے لیے ایک شاندار دربار منعقد کیا تھا۔ آٹھ سال بعد 1911ء میں جارج پنجم (1936-1865) کے ایک دوسرے عہد کا آغاز ہوا تھا۔ 22 جون 1911ء کو تاج شاہی ان کے سر پر رکھا گیا اور 12 دسمبر کو وہ ہندوستان کے بادشاہ (ایمپرر) بنے۔ رجواڑہ ہندوستان اور برطانوی ہند کو بے محابا اتحاد، جاگیردارانہ نظام مراتب اور شاہی اطاعت کے ماتحت لانے کی وجہ سے ان کے دربار کو کرزن کے دربار سے زیادہ پرشکوہ تو ہونا ہی تھا۔ (4)

جارج پنجم اور ان کی ملکہ نے اپالو بندرگاہ بمبئی کے ساحل پر قدم رنجہ فرمایا، 7 دسمبر کو شاہی قافلہ اس قابل دید تماشے میں، جس کا خرچ مبلغ 650000 پونڈ اسٹرلنگ ہندوستانی ٹیکس دہندوں نے برداشت کیا تھا۔ شریک ہونے کے لیے دہلی پہنچا، چمکتے سورج، نیلے آسمان اور ٹھنڈی ہوا والے موسم سرما کے خوشگوار دن، گھوڑے پر سوار (کرزن ایک سجے ہوئے ہاتھی پر تھے) بادشاہ سلامت کا جلوس لال قلعے سے ہوتا ہوا، پرشکوہ قلعے اور جامع مسجد کے چمکتے ان میناروں کے سامنے بڑے میدان سے گزرا۔ (357) جو دہلی کی نرم و دل فریب روشنی میں کچھ اور سبک اور دل کش ہو گئے

تھے۔(5) شاہی پیش قدمی کے لیے یہ نہایت سازگار اور اچھا ماحول تھا۔اس عظیم عجوبے کو دیکھنے کے لیے اکھاڑے میں چار ہزار مہمانان خصوصی، سات ہزار تماش بین اور پینتیس ہزار فوجی جمع تھے۔(6) ایک چشم دید کا بیان ہے:

''اس وقت مجھے اس بات کا ایک خوشگوار احساس تھا کہ سیاست کے پیچھے چھپے ہوئے حقائق کچھ بہت گہرے نہیں ہیں اور گزرے ہوئے زمانے پر نظر ڈالنے سے میرا خیال ہے کہ یہ بات سمجھ میں آجانا چاہیے کہ بحیثیت مجموعی عوام، حقیقی ہندوستان، لال قلعے کی ان دیواروں کے سامنے سے ایسے والہانہ انداز میں کیوں گزرے ہیں جن پر بادشاہ اور ملکہ اپنے عہدے اور مرتبے کے شایانِ شان لباس فاخرہ میں ملبوس اور اپنے منصب کے مطابق (کسی قدر) بے آرام لوازمات سے لیس بیٹھے ہوئے تھے، میں خود تو ان کو نہیں دیکھ سکا مگر میں نے ان ایک لاکھ نفوس کو ضرور دیکھا جو ہمہ رنگ نوع انسانی سے تعلق رکھتے تھے اور متنوع جذبات سے سرشار تھے۔سمندر کی موجوں کی طرح چڑھتے اترتے، اٹھی ہوئی بانہوں اور بلند ہوتی ہوئی آوازوں کی موسیقی پر سمندر کے جھاگ کی طرح چکراتے اور رقص کرتے ہوئے موج در موج گزر رہے تھے--- سارا منظر بڑا غیر مرئی تھا اور انتہائی مسحور کن۔''(7)

1903ء کے دربار کے وقت ایک سینیر انگریز افسر نے پوچھا کہ''اس سب کا فائدہ کیا ہوا؟ کیا یہ سب اس لائق تھا کہ اس پر اتنی کثیر رقم خرچ کی جائے؟ کیا اس (دربار) کا کوئی دیرپا اثر ہوگا؟ خود اسی کا جواب تھا:

''سب سے پہلے تو میں یہی کہوں گا کہ اس نے ہندوستان میں برطانوی حکومت کے ثبات کے احساس کو گہرا کر دیا۔اگر اس کا اثر صرف اتنا ہی ہوا ہوتا تو یہ بھی ایک بڑا فائدہ تھا۔ابھی تک ہندوستان کے عوام نے بحیثیت مجموعی برطانوی حکومت کی پائداری کی حقیقت کو قبول نہیں کیا تھا۔ ان لوگوں نے ابھی تک ہم کو چلتا پھرتا آسیب سمجھا تھا اور اس کا مقدر

معدوم ہونا تھا بالکل اسی طرح جس طرح ان کے پچھلے حکمران یکے بعد دیگرے معدوم ہوتے گئے۔ عظیم شاہی اجتماعات، بڑے بڑے افسروں کے جمگھٹوں، مسلح فوجیوں کے درشت دستوں نے اُن پر اصل حقیقت کا انکشاف کر دیا۔ یہ سب چیزیں انصاف و رواداری پر مبنی اور ایک غیر مرئی طاقت کی پشت پناہی کے ساتھ ایک ٹھوس اور پائیدار انتظامیہ کی ظاہری علامتیں تھیں اور جب ہندوستان کے عوام بالآخر اپنے آپ کو اس خیال سے چھٹکارہ دلا لیں گے کہ انگریز محض موسمی پرندے ہیں تو ایک عظیم تمدن کی طرف ان کی پیش رفت کو زبردست تحریک ملے گی۔ تحیر اور اعتدال کی وجہ سے یہ سارا تام جھام، ان میں اصلاحی منصوبوں کی طرف بہتر رویہ پیدا کرے گا۔" (8)

1911ء میں یہی سوال اُٹھایا گیا تھا۔ نظارے نے سب کو نہیں کچھ کو متاثر کیا تھا۔ اکبرالہ آبادی جنھوں نے حکومت میں یو پی عدلیہ میں کام کیا تھا، اس موقعے پر ایک طنزیہ نظم لکھی تھی۔ ان کی نظم میں اثر ہے کیوں کہ یہ اس سیدھے سادے عام آدمی کے نقطۂ نظر سے لکھی گئی تھی جو متاثر ہونے کا خواہش مند تھا۔ (9)

سر میں شوق کا سودا دیکھا دہلی کو ہم نے بھی جا دیکھا
جو کچھ دیکھا اچھا دیکھا کیا بتلائیں کیا کیا دیکھا
جمنا جی کے پاٹ کو دیکھا اچھے ستھرے گھاٹ کو دیکھا
سب سے اونچے لاٹ کو دیکھا حضرت ڈیوک کناٹ کو دیکھا
پلٹن اور رسالے دیکھے گورے دیکھے کالے دیکھے
اچھے اچھے کو بھٹکا دیکھا بھیڑ میں کھاتے جھٹکا دیکھا
منہ کو اگرچہ لٹکا دیکھا دل دربار سے اٹکا دیکھا

اوج برٹش راج کا دیکھا پر تو تخت و تاج کا دیکھا
رنگِ زمانہ آج کا دیکھا رخ کرزن مہاراج کا دیکھا
پہنچے پھاند کے سات سمندر تخت پہ ان کے بیسوں بندر
حکمت و دانش ان کے اندر اپنی جگہ ہر ایک سکندر
جشنِ عظیم اس سال ہوا ہے شاہی فورٹ میں بال ہوا ہے
روشن ہر اک حال ہوا ہے قصہٗ ماضی حال ہوا ہے (15)

کچھ اور لوگ تھے جو تقسیم بنگال کی تنسیخ اور حکومت نے ان کے اعتماد کو ٹھیس پہنچانے کے لیے جو کچھ کیا تھا اس پر متردد تھے۔ شبلی جنھوں نے یورپ سے سید احمد کے لگاؤ اور کلچرل کلونیل ازم سے حاصل ہونے والے احساس کمتری کے خلاف آواز اُٹھائی تھی، اپنی ناراضگی اور ناپسندیدگی کو کانگریس سے قریبی رشتوں کو استوار کرنے کی وکالت کے دوران ظاہر کیا۔ (11) دوسرے اور لوگ بھی تھے جنھوں نے ایسا ہی کیا۔ جن میں علی گڑھ کے زبردست وفادار وقارالملک (12) (1841 1917) شامل تھے جنھوں نے دھیرے سے مگر انتہائی مضبوطی کے ساتھ یہ بات جتادی کہ بے حس فسروں نے اڑیل ہندو احتجاجیوں کو خوش کرنے کے لیے مسلمانوں کے مفادات کو جوکھم میں ڈال دیا تھا۔ الزام مبالغہ آمیز تھا مگر یہ چسپاں ہوگیا۔ اُن تین مضامین میں جو محمد علی نے 'کامریڈ' میں لکھے راج دھانی کی منتقلی اور بنگال کی تقسیم کی منسوخی کی جگہ، وقت اور طریقے پر اعتراض کیا۔ (13) اُنھوں نے جذباتی رجحانات کا خلاصہ کرتے ہوئے کہا:

> "1911ء کا سال جس میں، میں نے پہلی پہلی بار صحافت کی دنیا میں قدم رکھا تھا، مسلمان ملکوں کے لیے نحس ثابت ہوا تھا...... ہندوستان میں بھی یہ سال، اپنے کارونیشن میں بادشاہ سلامت کے بہ نفس نفیس کیے ہوئے اس اہم اعلان سے پہلے ختم نہیں ہوا جس میں اُنھوں نے تقسیم بنگال کی اساسی ترمیم کا اعلان کیا تھا جس نے بلاشبہ مشرقی بنگال کے اُن مسلمانوں کی اکثریت کو بددل و مایوس کیا تھا جن کی حمایت کو افسران نے اپنے ساتھ

سمجھا تھا اور انگلستان اور ہندوستان کی حکومتوں نے اسے ایک طے شدہ حقیقت کہا تھا۔ اس طرح اس بات کو ہند اور بیرون ہند دونوں جگہوں کے مسلمانوں نے اپنے ساتھ غداری تصور کیا اور ان کا ترجمان ہونے کی حیثیت سے میں بھی سرکاری دنیا میں اپنے عزووقار سے محروم ہوگیا۔ اپنے فرقے کے معاملات میں دل چسپی لینے والے دوسرے تمام مسلمانوں کی طرح میرے لیے بھی 1912 کا سال 1911 کے سال کے امکانات سے بالکل مختلف امکانات کے ساتھ شروع ہوا۔'' (14)

اینڈریوز نے دربار دیکھا، نذیر احمد نے بھی، جن کا انتقال 3 رمئی 1912ء کو ہوا۔ شاہجہاں آباد کے گلی کوچوں میں کچھ لوگوں کو 'گاڈ سیو دی کنگ' کا نعرہ لگاتے ہوئے سنا ہوتا۔ (15) ذکاء اللہ بہرحال، دہلی کی ہنگامہ خیز تاریخ کے ایک نئے مرحلے پر سے پردہ اُٹھتا ہوا دیکھنے کے لیے زندہ نہیں رہے۔ ان کا انتقال 7 رنومبر 1910ء کو ہوا (1911ء میں نہیں کہ جس کا ذکر اینڈریوز نے کیا ہے) اور ان کی تدفین چشتی سلسلے کے ایک صوفی شاہ عبدالسلام فریدی کے مزار کے احاطے میں ہوئی۔ سینٹ اسٹیفنس کالج میگزین کے اڈیٹر نے ذکاء اللہ کے لیے اپنے احترام اور اپنی محبت پر بڑے موثر انداز میں لکھا:

''شہر نے اپنے قدیم ترین، انتہائی متبحر عالم، شمس العلماء مولوی ذکاء اللہ خاں بہادر کے انتقال سے ایک بڑا نقصان اُٹھایا۔ مولوی صاحب جن کی علمیت کا چرچا پنجاب کی سرحدوں سے پرے تک پہنچا ہے، ان کی خوش آئند شخصیت ہر اسپیچ ڈے پر آیا کرتی تھی اور اپنی تاسیس کے وقت سے ہمارے مشن کے کام کے تعلیمی پہلو میں ان کی معاونت ادارے کو بڑی فراخ دلی سے ملا کرتی تھی۔ اُنھوں نے آموزش کے ایک قدیم طرز اور ایک مخصوص نفاست کی نمائندگی کی جو افسوس ہے اب ہمارے شہر سے رخصت ہوتی جارہی ہے۔ ان سے ذاتی طور پر واقفیت رکھنے والا کوئی شخص بھی ان کے طور طریقوں میں شفقت اور ہر شخص سے ہمدردی کے ان کے جذبے کو بھول نہیں سکتا۔'' (16)

دہلی، جس سے ذکاء اللہ نے محبت کی تھی، جس کی اُنھوں نے تاریخ لکھی تھی، جس کے گیت اُنھوں نے سنے تھے وہ دہلی اب ہمیشہ کے لیے ختم ہو چکی ہے۔ اُس شام کوچہ بلاقی بیگم میں ہر طرف خاموشی تھی، صرف غم گساروں کو یہ آواز آ رہی تھی۔ 'اناللہ و انا الیہ راجعون' اور آخر میں قران کی یہ آیت وردِ زبان ہر خاص و عام تھی۔ ہم بند مٹھی دنیا میں آتے ہیں اور خالی ہاتھ جاتے ہیں۔ ہر شے فانی ہے، اللہ مرنے والے کی روح کو امن وچین نصیب کرے۔" قریب ہی جامع مسجد کی عظیم الشان عمارت سے، جس کا صحن ایک بڑے تہہ خانے پر بنا ہے اور جس کے اطراف لال پتھر کی غلام گردشیں ہیں اور سنگ مرمر کی روشیں (17) موذن کی آواز آتی ہے، اللہ ھو اکبر، اللہ ھو اکبر "حیات ابدی کا ملکوتی چشمہ" ذکاء اللہ نے اپنے دوست ((محمد حسین آزاد کا انتقال اُسی سال ہوا تھا) کی کتاب 'آبِ حیات' کے حوالے سے کہا ہوتا" اب بھی رواں دواں ہے، جس کے کنارے پر عہد بہ عہد کے پانچوں اجتماع اکٹھا ہیں، آبِ حیات چکر لگا رہا ہے، چشمے کا پانی گزرتے وقت کی ایک تصویر اپنی گرفت میں لیتا ہے اور لہریں اس خارجی زندگی کو الوداع کہتے ہوئے گزرتی رہتی ہیں۔" (18)

موت العالِم، موت العالَم

اختتامیہ

تکثیریت کی آزمائش

کوئی آگاہ نہیں باطن ہم دیگر سے
ہے ہر اک فرد جہاں میں ورقِ ناخواندہ
(غالبؔ)

''ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے کہ کسی کو 'تاریخ' کے ایک جلوس کو تیزی سے گزرے ہوئے دیکھنے اور ساتھ ہی اس میں شامل ہونے کا موقع ملتا ہو۔ تیرھویں صدی کے اوائل میں دارالسلطنت بننے کے بعد سے علوم و نظریات کو اپناتے اور تہذیب و تمدن کی دولت لٹاتے ہوئے اپنے حکمرانوں اور باشندوں کی اپنی نسل و اصل پرستی کے باوجود بہ یک وقت یک رنگ و وسیع المشرب دِلّی بحیثیت مجموعی سارے ملک کی تجسیم رہی اور عقائد و مسالک کی اُن بدروحوں اور واہموں سے آزاد رہی جو ماضی کے متعصب تاریخ دانوں کی مردہ روحوں کے آسیب میں گرفتار نئے ہندوستان کے بعض مصنفین اور ناقدین پر مسلط رہتے ہیں۔ تعصبات، ضابطوں اور حکمرانوں کے جال میں الجھے ہوئے یہ لوگ اپنی دانستہ خاموشی کے انداز ہی سے، ادیب کو اپنے معاصرین کے درمیان اس کے

حقیقی مقام سے محروم کرتے ہیں اور اپنی خود غرضانہ علاحدگی سے کہانیوں
کے شہر کو تاریخ کے فیصلے کے خلاف، ہندوستانیت سے، وسیع تر ثقافتی
مناظر سے اور اس کے نمائندہ کردار سے محروم کرتے ہیں۔"(2)

بہت عرصہ پہلے انگریز خاور شناس ایچ اے آر گِب (1895-1971) نے، جو ہریت (atomism) امتیاز (discreteness) اور عرب تخیل کی شدت اور ترکیبی ساختوں سے اس کی مزاحمت اور اس سے بڑھ کر، استدلال سے اس کے اِکراہ پر بحث کی تھی۔(3) عرب تخیل کا اس کا تصور نا قابل مدافعت ہے کیوں کہ اصلاح پسند اور روایت پسند رجحانات باہم کچھ اتنے گتھے ہوئے ہیں کہ تاریخ کے ہر عہد پر ایک کُل کی حیثیت سے غور کیا جانا چاہیے اور اسی حیثیت سے اس کے بارے میں کوئی فیصلہ کیا جانا چاہیے۔ اس بات کی اچھی توضیح 19 ویں صدی کی دہلی میں مسلم دانش ور طبقے کے ایک حلقے کے رائج عقائد کے اظہار سے کی جاسکتی ہے۔ اگر چہ 1857ء نے کبھی نہ مٹنے والے کھر و نچے ڈالے تھے، بے شمار کھنڈرات چھوڑے تھے اور بہترین افراد یاس و ناامیدی کا شکار ہو گئے تھے مگر 19 ویں صدی کا نصف آخر ارتقا، وضاحت و ترتیل اور جدید سوچ کی نشر و اشاعت کے معاملے میں خاصا تخلیقی معلوم ہوتا ہے۔ اگر چہ اس کے مخالفین کے عمل دخل کے محبوس دائرے نے ذہنی و دانش ورانہ سرگرمی کا گلا گھونٹا مگر مورخ کو یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ اپر انڈیا، خصوصاً پنجاب اور یو پی میں مسلمان فرقے یکجا رہے۔

قابلِ غور بات یہ ہے کہ ان لوگوں میں، حالؔی اور کچھ اور لوگوں کے استثنیٰ کے ساتھ، گم شدہ یا غرق آب اس ماضی کی کوئی تلاش و جستجو نہیں تھی جن کی مثالی شبیہیں اور جن کی مثالی سرگرمیاں سماجی ثقافتی تجدید و اختراع کے لیے سانچے اور ماڈل ہو سکتی تھیں۔ وہ چاہے شاعر غالبؔ ہوں یا مورخ ذکاء اللہ مسلمانوں میں ایک مقامی (parochial) شعور کو بیدار کرنے کی خاطر گذشتہ مغل شان و شوکت کو واپس لانے کی کوئی کوشش نظر نہیں آتی۔ اس کے بجائے ان لوگوں نے یہ دکھانے کے لیے یورپ کی قوت و توانائی کے اسباب بیان کیے کہ مسلمان اپنے مذہب کے سچے پیرو رہتے ہوئے یورپین تصورات اور اس کے طریقوں کو اپنا سکتے ہیں۔ اسلام میں تعقل اور آزادی کی حیثیت و اہمیت کی توصیف کرتے ہوئے اُنھوں نے بڑی شدت کے ساتھ اس بات پر اِصرار کیا کہ حقیقی اسلام خاندانی خوبیوں اور نیکیوں اور استدلال اور حقیقی مساوات کی تعلیم دیتا ہے۔ اسی لیے اُنھوں

نے کہا کہ اہم بات ظاہری اور پتھرائی ہوئی قدامت پرستی کے حقوق نہیں بلکہ اسلام کے داخلی استدلال وتعقّل کے حقوق کی بحالی ہے اور ایک ایسی دنیا میں جس میں سائنس اور ٹکنالوجی نے فروغ پایا ہے۔ یہ کام اس طرح کیا جا سکتا ہے کہ ایک ایسا مستحکم سماج بنایا جائے جس میں ایک ایسا جاندار سماجی نظام ہو جو ایک فعال اور تعمیری کردار ادا کر سکے۔

ان کی اپیل کی وسعت، اپنے عہد کے تقاضوں اور تمناؤں کو پیش کرنے اور اپنے ہزاروں لاکھوں اردو قاریوں اور شہروں میں تعلیم یافتہ اشرافیہ کے اپنے محاورے میں بات کرنے کی ان کی لیاقت پر منحصر ہے۔

آیئے ایک لمحے کے لیے ہم اس دانش ورانہ ذہنی اُفتاد اور رجحانات پر غور کریں جو اردو ادب کے اس عظیم ذخیرے کے وسیلے سے نشر ہوئے جسے صرف دہلی نے تخلیق کیا تھا۔

جدیدیت یا جدّت پسندی کی تعریف یا جدید انداز زندگی کے خدوخال کو بیان کرنے کے سلسلے میں بھی کوئی اتفاقِ رائے نہیں ملتا ہے۔ جدیدیت یا جدّت پسندی کی یہ اصطلاح محمد عبدہٗ جیسے مسلم مفکرین کے لیے سی سی ایڈمس اور گِب نے استعمال کی تھی۔ مسئلے کا ایک حصہ تو ان لوگوں کے فلسفیانہ رجحانات میں مضمر ہے جو اپنے آپ کو اصلاحی یا جدّت پسند سمجھتے ہیں یا پھر خود اپنے زمانے کو تناظر کے ساتھ دیکھنے اور اخلاقی معاملات کو فرقے کی سیاسی وابستگیوں اور ترجیحات سے الگ رکھنے میں ان کی دشواریوں میں پنہاں ہے۔ ان حالات میں ان کا نقطۂ نظر اس وقت بھی ابہام کا شکار رہتا ہے جب وہ عام شہریوں کو، فلاح عامہ کے فروغ کے نام پر عوامی مواقف کے جھنڈے کے نیچے جمع کر لیتے ہیں۔ سید احمد کے دلائل میں اسی پہلو پر زور ہے۔ (4) درحقیقت بہت سے پہلو ہیں جن میں خود ان کا موقف روشن خیالی اور اصلاح کا ملغوبہ ہے۔ شدید اشرافی تمکنانہ اور دوستانہ تنقید سے بے پرواہ، پھر بھی، اُنھوں نے اور ان کے ساتھیوں نے، اگرچہ بعض لوگوں نے انھیں دہریہ اور بداعتقاد کہا، ہوا کے رخ کو پہچانا، اور اپنی صحت مند تنقیدی صلاحیتوں کو، ایک صحیح تاریخی احساس کے ساتھ استعمال کیا۔ دینیات کی قیود سے آزاد ہو کر وقت کے ساتھ چلے، مسلم ماہرین دینیات کے ممبو جمبو پر حملہ کیا، ایک اخلاقی اور موضوعی اسلام کی پرداخت کی اور ہندوستانی مسلمان کی تعریف میں نجاتِ کُل کے عنصر کو شامل کرتے ہوئے جدید زندگی کی شرائط کو محسوس کیا اور اپنے ردِّعمل کا اظہار کیا۔

اس سوال پر میں مزید تفصیلات میں نہیں جاؤں گا کیوں کہ اودھ کے قصبات کے سلسلے میں کسی دوسری جگہ تفصیلی گفتگو کر چکا ہوں۔

پچھلے ابواب میں ہم نے بعض ممتاز افراد کے بارے میں بات کی تھی جن کی کامیابیاں اور کامرانیاں ایک دوسرے سے مختلف تھیں۔ یہ سلسلہ سید احمد سے، جنھوں نے اپنی کمیونٹی کو مغربی تعلیم کی اہمیت سمجھانے کے لیے زمین آسمان ایک کر دیے تھے، ذکاء اللہ جیسے تاریخ داں اور نذیر احمد جیسے ناول نگار، حالی جیسے ادیب اور غالب جیسے شاعر تک جاتا ہے۔ اگر چہ ان میں سے کسی نے بھی نہ وہ شناخت حاصل کی نہ وہ چمک دمک ان کے حصے میں آئی جو دوسرے علاقوں میں ان کے ہم پلہ افراد کو ملی۔ ان کی عالمانہ دین یقیناً متاثر کرنے والی تھی اور اس میں نیا پن بھی تھا۔ اپنے عقائد پر داؤں لگا دینے والے، مصلح بنے بغیر ان میں سے ہر ایک نے شمالی ہند کے لوگوں کی ایک معتد بہ تعداد کے افکار و احساسات اور اعمال پر اچھے خاصے اثرات مرتب کیے۔ درحقیقت اگر چہ مورخین نے بھی سید احمد، غالب، ذکاء اللہ اور حالی کے ساتھ کسی قدر مربیانہ سلوک کیا جس کے یہ سزاوار ہرگز نہیں تھے۔ کیوں کہ یہ لوگ ایک بہر حال نئی کلونیل جدیدیت کے سود و زیاں کے ساتھ با اصول اور ایماندار افراد تھے۔

صاف اور اصل بات یہ ہے کہ ان میں سے ہر فرد، اپنے پس منظر، اپنی سوچ اور اپنے مقاصد کے معاملات میں ایک دوسرے سے مختلف تھا۔ آخری تجزیے میں اگر چہ، دہلی کے نشاۃ ثانیہ کی روح ان تینوں میں تھی مگر جب اسے ان کے پہلو بہ پہلو رکھ کر دیکھیے تو یہ لوگ نئے رجحانات سے ہم آہنگ اور ان کے ہمدرد نظر آتے ہیں۔ ضرورت اور وقت کے تقاضوں کے سامنے سر تسلیم خم کرتے ہوئے اور یہ جتاتے ہوئے کہ 1857ء نے کس طرح مسلم فرقوں کو تباہی کے کگار پر لا کھڑا کیا یہ لوگ نئی تعلیم کی طرف مسلمانوں کے رویّوں کو بدلنے، خود مسلمانوں کے اندر اصلاحات کرنے اور اپنے ورثے، اپنے حال اور مستقبل پر ان کے بھروسے کو مستحکم کرنے کے لیے ایک ضروری اخلاقی ڈھانچے کی تعمیر میں لگ گئے۔ اپنی سفارشات اور اپنی تجاویز میں کبھی کبھی ابہام اور لیت و لعل کے شکار ہونے کے باوجود یہ لوگ انتہائی تسلسل اور انتہائی مضبوطی کے ساتھ نفس کشی، ایثار اور خدمت کے نصب العین سے منسلک رہے کہ یہی 'ادب آداب' کی اساس تھی۔

ایسے افراد نے کیا ورثہ چھوڑا؟ ان کے اہم عقائد اور زندگی کے بارے میں ان کے عام نقطۂ نظر

کے مابعد اثرات کیا تھے؟ اس سوال کے جواب کے کئی پہلو ہیں۔ سب سے پہلے یہ کہ میانہ روی اور اعتدال ان کے نقطۂ نظر کا لازمی حصہ تھا۔ اس کے بغیر وہ زندہ نہ رہتے۔ ان اہلِ فکر اور مصلحین کے لیے، جن کی تعداد اوائل (20) ویں صدی میں برابر بڑھ رہی تھی، ان کی مخصوص لگن مثالی بن گئی۔

اگر ہم (20) ویں صدی کے شاعر اور فلسفی محمد اقبالؔ کو ان کا ممتاز ترین ترجمان سمجھیں تو یہ بات دریافت کرنے میں دیر نہیں لگے گی کہ ان کے بعض خیالات نہ صرف یہ کہ منہاجی ہدایات سے تجاوز کے مظہر ہیں بلکہ ان کے پہلے اعلان کیے ہوئے اصولوں کی بھی خلاف ورزی کرتے ہیں۔ ساتھ ہی اسلامی اصولوں کی جدیدیت پسندی اور وسیع ضابطہ پسندی کے کلیدی وکیل کی ان کی حیثیت پر سوال اُٹھانا مشکل ہے اور ان کے رول سے انکار دشوار ہے۔ اس کے علاوہ، اجتہاد سے متعلق سید احمد کے نقطۂ نظر کی توضیح اور اُس کو سنوارنے بنانے میں اُنھوں نے اسلامی مذہبی قانون کے ایک اصول اجماع اور قانونی نظام کی تجدید اور اسے ایک ارتقائی کردار دینے کی بات کی اور کہا کہ "خود اپنے تجربات اور نئی زندگی کے بدلے ہوئے حالات کی روشنی میں اساسی دینی اصولوں کی تاویل کرنے کا موجودہ مسلم نسل کا مطالبہ میری رائے میں بالکل صحیح اور حق بجانب ہے۔" (6) علی گڑھ یونی ورسٹی کی مسجد میں سید احمد کی قبر کے کتبے پر لکھی ہوئی تاریخ کے شاعر اس عظیم مصلح کو "آنے والے عہد کے مثبت کردار کی ایک جھلک دیکھ لینے والے غالباً" پہلے مسلمان" کی حیثیت سے دوسروں سے الگ رکھتے ہیں، ان کے مطابق

> "اُن کی حقیقی عظمت اس حقیقت میں مضمر ہے کہ وہ پہلے ہندوستانی مسلمان تھے جس نے اسلام کی نئی تاویل کی ضرورت کو محسوس کیا اور اس پر کام کیا۔ ہم ان کے مذہبی خیالات سے اختلاف کر سکتے ہیں مگر اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی حساس روح، "جدید پر ردِّ عمل کا اظہار کرنے والی پہلی (روح) تھی۔" (7)

اسی طرح نذیر احمد اور امیر علی متفقہ طور پر تعدد ازدواج، طلاق اور بیواؤں کی شادی کے بارے میں کچھ خیالات رکھتے تھے۔ اُنھوں نے عورتوں کی علاحدگی اور تنہائی اور روح کو تباہ کر دینے والی ان کی بے کیف گھریلو زندگی کے بوجھ پر بڑی پریشان کن روشنی ڈالی۔ امیر علی کا کہنا ہے کہ رسول اللہؐ نے خواتین کو وہ حقوق دیے جو پہلے ان کے پاس نہیں تھے۔ (8) اور ایک وقت میں زیادہ سے زیادہ

چار شادیوں کی شرط لگا کر تعدد ازدواج پر قدغن لگائی۔ اُنھوں نے تعدد ازدواج کو نہ صرف ایک ''نا قابل برداشت برائی'' سمجھا بلکہ توقع کی کہ مسلمان ڈاکٹروں کی کوئی تنظیم اسے بھی اسی طرح مکروہ قرار دے گی جس طرح اسلام میں غلامی مکروہ اور قابل نفرت ہے۔ (9) انھیں اس بات سے بڑی تسکین ہوئی کہ سوچ سمجھ کر یا ضرورتاً صرف ایک شادی کرنے والوں میں سَو میں سے نوّے افراد تعلیم یافتہ تھے اور یہ حقیقت بھی سامنے آئی کہ تعلیم یافتہ افراد میں اس لعنت کو بہت کم حمایت ملی۔ (10)

'پردے نے مسلمانوں کی ترقی کی رفتار کو کم کر دیا' امیر علی نے کہا۔ (11) پھر بھی برطانیہ میں تربیت پایا ہوا وکیل اور جج یہ کہتا ہوا، کہ پردے میں ٹھور ٹھکانے سے محروم اور غیر متمدن فرقوں کے لیے بہت سے فائدے بھی ہیں، اسی مانوس معذرت خواہانہ لہجے اور لفاظی کی آغوش میں چلا جاتا ہے۔ (12) اسی بیان میں اگر چہ وہ یہ اشارہ بھی کرتے ہیں ''یہ فرض کرنا کہ اُنھوں (رسول اللہؐ) نے کبھی بھی اپنی سفارشات کی موجودہ بے لوچ شکل چاہی یا اُنھوں نے کبھی بھی عورتوں کی علاحدگی کی تاکید فرمائی یا اس کی اجازت دی، ان کی اصلاحات کی روح کی سراسر نفی ہے۔ آخر میں اُنھوں نے بڑے زوردار طریقے پر کہا کہ ''خود قرآن اس بات کا کوئی جواز یا اختیار نہیں دیتا کہ عورتوں کی علاحدگی 'نئے ایمان' (new gorpel) کا ایک حصہ ہے۔'' (13) معاملے کی سچائی یہ ہے کہ عام طور پر مسلم مصلحین نے مسلمان عورتوں کے دماغ پر سے تو پردہ ہٹانا چاہا مگر ان کے چہروں سے نقاب ہٹائے بغیر۔ (14)

امیر علی نے اپنی نسل کے لوگوں کے دلوں پر کوئی محرک پرتو نہیں چھوڑا۔ کیوں کہ وہ ایک شیعہ تھے اور وہ بھی انگریزیت کی تربیت کے ساتھ۔ ان کے دلائل اگر ترقی پسند نہ بھی ہوں تب بھی مسلمان عورتوں کی تعلیم کے بارے میں سید احمد کے خیال اور مغرب کی عورت کو ظالم اور نسوانیت سے محروم کہہ کر ملامت کرنے والے اقبالؔ سے زیادہ ترقی یافتہ تھے۔ (15) مزید یہ کہ ان کے حامیوں نے ان دونوں افراد کے نقطہ ہائے نظر کو خصوصاً 1940 میں جب تحریک پاکستان نصف النہار پر تھی استدلال مخالف سمت دے دی۔ (16) اگر چہ بعض لوگ بڑی سے شدت یہ خیال رکھتے ہیں کہ سیاست کے اتار چڑھاؤ کے درمیان اقبالؔ کے سیاست کے ڈھنڈورچی حمایتیوں نے ان کے تناظرات کو مسخ کر دیا۔ مسئلے کا دشوار مرحلہ جو مسلم جدیدیوں کے سامنے عموماً آیا ہے وہ ہے ایک

بنیادی امتزاجی رویے کی تشکیل اور 'اسلامی' اور 'غیر اسلامی' چیزوں کے تضادات کو دور کرنے میں ان کی ناکامی۔ 1913ء میں علی گڑھ میں بولتے ہوئے شبلی نعمانی نے اس کا تذکرہ کیا مگر سرسری طور پر۔(17) ایک سال قبل اپنے گھر کی سرزمین پر یعنی ندوۃ العلماء میں تقریر کرتے ہوئے وہ زیادہ صریح اور واضح تھے:

''ہم کو اسلام نے ہر دور کے موافق نمونے اور مثالیں بتادی ہیں اور ہم عمل کر سکتے ہیں۔ ہم ایسی تقلید جامد میں نہیں پڑ سکتے، ہم کو اگر آپ ایسی تقلید جامد میں رکھنا چاہتے ہیں تو اب وہ زمانہ گزر گیا کہ خواہ آپ مذہبی لیڈر ہوں یا دنیاوی لیڈر ہوں اب ہم ایسی تقلید جامد میں گرفتار نہیں ہو سکتے ہیں۔ 700 برس کا جو دراز زمانہ پہلے تھا اس کی جو ضروریات اور حالات تھے اس پر بھی ہم قائم رہے ہیں اور اسی طرح ہم تمام باتوں کو ایسی سختی سے پکڑے رہیں اور ذرا بھی اپنے لیے تغیر اختیار نہ کریں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم فنا ہو جائیں گے۔ اس کشمکش کے زمانے میں ناممکن ہے کہ ہم کسی کا مقابلہ کر سکیں۔ اس وقت ہم کو یہ فیصلہ کرنا ہے کہ زمانہ کہاں نکل آیا ہے۔ ضروریات مذہب اب کیا پیدا ہو گئی ہیں۔ ان ضروریات مذہبی کے لیے ہمیں اب کیا سامان پیدا کرنے ہیں۔''

(مسعود علی ندوی، خطبات شبلی، صفحہ 131، معارف پریس، اعظم گڑھ 1941)

اقبال اور امیر علی اور نو جدیدیوں اور مذہبی قدامت پرستوں کے ان مواقف کے درمیان کشمکش نے مختلف زمانوں میں مختلف شکلیں اختیار کیں۔ بہر حال ان لوگوں کی بنیادی پریشانی یہ طے کرنے کی تھی کہ موجودہ چیلنجوں کے مقابلے میں ایک موثر خود اظہاریت (self-statement) کے لیے تاریخ اسلام کے وہ کون سے عناصر ہیں جن پر زور دینا اور انھیں دوبارہ باہم آمیز کرنا چاہیے؟ کس چیز میں انھیں ترمیم کرنا چاہیے اور کون سی چیز رد کی جانی چاہیے؟(19) پریشان ہو کر اور اپنے دلوں کو اچھی طرح ٹٹولنے کے بعد سید احمد اور اقبال جیسے مصلحین اور مفکرین نے اپنے آپ کو، اپنے ذہنوں کو بنانے اور کسی فیصلے پر پہنچنے کے ایک انتہائی نازک مرحلے پر پایا۔ مسلم خواتین کی حیثیت و مقام کے بارے میں ان کے ابہام کی کچھ وضاحت اس سے ہوتی ہے۔

ترکی اور مصری ماہرینِ تعلیم کے برعکس، جنھوں نے صورت حال کی تبدیلی کو تعلیم اور عورتوں کے رول کو قومی فروغ ونشوونما کے قلب میں رکھا تھا۔(80) ہندوستان کے ان کے ہم مرتبہ افراد میں اس درجے کا کمٹمنٹ تھا ہی نہیں۔ یہیں پر بس نہیں ہے۔ ہندوستان کے دوسرے علاقوں، خصوصاً بنگال اور مہاراشٹر کو جب نیشنلسٹ تعلیمی بحث وتمحیص کی روشنی میں دیکھتے ہیں تو آدمی کو شمالی ہندوستان کے مسلمان فرقوں میں تعلیمی نیشنلزم (اپنے وسیع تر معنوں ہیں) اور جنس میں کوئی نزاع نظر نہیں آتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان ماہرینِ تعلیم، مصلحین اور تحقیقی ادیبوں نے اکثر انکسار، گھریلو مرکزیت، ایثار اور نفس کشی کے روائیتی تصورات کی حمایت کی۔ عورتوں کی نجات کی بات ان کی تحریروں اور ان کے عوامی موقف میں ایک اختیار گم گشتہ یا ایک ایسی راہ، المیہ یہ ہے کہ جسے اپنایا نہیں گیا، کی طرح ظہور پذیر ہوتی ہے۔

ایک نسبتاً زیادہ قابل شناخت اور زیادہ گتھی ہوئی اکائی علما کی تھی۔ ان لوگوں نے اپنے ڈھانچے کھڑے کیے اور کم از کم متنازعہ فیہ مسائل پر، اپنے تقدس کی خیالی دنیا میں پناہ لی۔ جب تک یہ لوگ ویسے احتجاجیوں کی صورت میں عوامی میدانوں میں بہت سامنے نہیں آئے تھے جیسے ان میں سے چند 1857ء میں تھے، انھیں ان کے دینی بیت العلوم کی چہار دیواریوں کے اندر الگ تھلگ چھوڑ دیا گیا تھا اور انھیں کبھی چھیڑا بھی نہیں گیا۔ معمول کو گڑ بڑ نہ کرنے کے علاوہ ایک سبق جو 1857ء کے تجربے سے سیکھا گیا اور جو ملکہ کے اعلان نامے میں مختصراً بیان بھی کیا گیا اس کے پیش نظر کلونیل حکومت نے مذہبی جذبات کو رعائتیں بھی دیں یا مذہبی قدامت پرستی سے، جس کی تجسیم دیوبندی اور بریلوی تھے، گفت وشنید بھی کی۔(21) اب خصوصی حقوق بھی نہیں تھے، نہ مخصوص حالات میں رعائتیں تھیں جن سے صرف کوئی جماعت یا کچھ لوگ فیض یاب ہو سکتے تھے۔ مذہبی آزادی اب ایک عام حق تھا۔ یہ انتظام اہلِ مذہب کے لیے سازگار تھا، خصوصاً اس وجہ سے کہ یہ انھیں دارالعلوم دیوبند کے قیام کے بعد سے حوالے کے ابعاد (frame of refernce) کا تعین کرنے اور مذہبی مباحثوں کے نتائج کو قابو میں رکھنے کے لیے شرائط طے کرنے کا مجاز کرتا تھا۔

عام طور پر، اہم اور متنازعہ سماجی مسئلوں سے متعلق امپیریل پالیسی اس سوچ کا نتیجہ ہوتی تھی کہ روایتی مسلم گروہوں، خصوصاً ماہرین دینیات کے اثر ورسوخ کو خود ان کی مقرر کی ہوئی حدود کے اندر کس طرح قابو میں رکھا جا سکتا ہے۔ 1857ء کی بغاوت کی تباہیوں کے بعد سماجی تعمیر نو کا شاہی

دعویٰ، ایک ترک کیا ہوا منصوبہ لگنے لگا۔ اس لیے اس بات پر حیرت نہیں ہوتی ہے کہ حکومت نے شریعت کی روایتی تاویل کی عموماً حمایت کی۔ ایک مثال یہی ہے۔ عدالت کے فیصلوں نے اکثر جائداد میں عورتوں کے حق سے انکار کیا اگرچہ والدین یا شوہر کی دولت میں ایک حصے کی حقدار ہونے کی بات قرآن بھی کرتا ہے۔ عدالتوں کی طرح راج کے سیاسی بازو نے بھی جائداد میں عورتوں کے حقوق کے سلسلے میں کسی مستقل پالیسی پر عمل نہیں کیا۔ یہ صورت حال ان ماہرین دینیات کے حق میں تھی جنھیں جائداد میں عورتوں کے حقوق کے معاملات سے کم یا بالکل دل چسپی نہیں تھی۔

مختصراً یہ کہ اگر عورتوں کی حیثیت اور ان کے حقوق ماڈرن سوسائٹی کی علامت تھے تو جدیدیت کے محرکات اینگلو انڈین حکومت کا نہ تو انتظامی بازو تھے اور نہ ہی آئینی بازو۔ (22)

اُن لوگوں کے مذہبی جذبات کی طرف سے انتہائی حساس ہونے کی وجہ سے جو نہ تو شریعت کے محافظ تھے اور نہ ہی انھیں کسی شخص، کسی جماعت یا کسی ادارے نے 'ترجمان' ہونے کی سند دی تھی۔ حکومت نے مفتیوں، مجتہدوں اور مولویوں کو ایک کے بعد ایک رعائتیں دیں۔ خود 1857ء سے قبل حکام کو مسلم کرمنل لاء میں برائے نام ترمیم میں بھی جھجک ہوتی تھی اگرچہ اس کی بعض دفعات کھلم کھلا انصاف کے ان تصورات کے مطابق نہیں تھیں جو خود انگریز پسند کرتے تھے۔ (23) دوہرے عدالتی نظام کے ساتھ ساتھ ہندو اور مسلم کرمنل لاء جاری وساری رہا اور اکثر انگریزوں کی شرکت یا ان کی اجازت کے بغیر۔ (24)

اس کسی قدر پیچیدہ عمل میں حکومت نے اہلِ مذہب افراد کو تقدیس و تبریک عطا کی اور سیکولر دانش وروں، عوامی شخصیتوں اور مغرب زدہ اشرافیہ کو سرکاری تسلیم والتفات سے اخراج کا سامنا کرنا پڑا۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کی آراء کی طرف سے صرفِ نظر کیا گیا یا انھیں اس مفروضے پر در خور اعتنا ہی نہیں سمجھا گیا کہ ان لوگوں کا کوئی اثر و رسوخ ہے ہی نہیں، یہ (اپنے فرقے کے) نمائندے نہیں ہیں اور نام نہاد اسلامی یا مسلم طرزِ زندگی سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ سماجی اصلاح کے مخصوص معاملات جیسے 'ستی' یا روز افزوں لبرل رجحانات کے معاملے میں، کلونیل نوکر شاہی نے ''اپنے مفروضات سے ہم آہنگ نہ ہونے والے مسائل کو بے توجہی کا شکار بنا کر، انھیں حاشیے پر رکھ کر یا انھیں خانگی بنا کر، خود اپنے نقطۂ نظر کو فوقیت و تحفظ دے دیا۔'' (25) کچھ نہ کہیے تب بھی اس

طریقہ کار نے لبرل عمل اور سیکولر قومی منصوبوں پر تباہ کن اثرات مرتب کیے۔

آخر میں بہرحال روشن خیال دانش ور حلقے کی حیثیت اور اس کے مقام کے بارے میں کلونیل تصورات نے مسلمانوں کے لیے ان کے ایجنڈے اور حکمت عملی کی نوعیت پر اثر ڈالا۔ بعض مخصوص معاملات پر مرکوز ہونے والے بے پناہ متنوع تناظرات کے درمیان سید احمد کے پُر پیچ و دشوار اصلاحی کیریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ جلدی ہی عوامی مباحثوں میں اجتماع ضدین بھی ہوا اور وہ دو قسمی (dichotomized) بھی ہو گئے۔

مزید یہ کہ گورنمنٹ کی وجہ سے ان کا پلیٹ فارم بتدریج محدود ہوتا اور انتظامیہ اور عدلیہ کے امپیریل ڈھانچے میں ان کی حیثیت بھی کم ہوتی۔ روشن خیال اور جدیدیے دونوں نے ایک لبرل مورچے پر اپنی جنگوں کے لڑنے میں ہچکچاہٹ محسوس کی۔ کچھ لوگ بہرحال لگے رہے۔ جیسا کہ 19ویں صدی کی دوسری دہائی اور اس کے بعد کی مختلف ترقی پسند ادبی تحریکوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ کچھ دوسرے تھے جو انقلابی جدوجہد میں شامل ہو گئے۔ سر کو پانی سے اونچا رکھنے کے لیے ہندوستان کی کمیونسٹ پارٹی نے 19ویں صدی کی تیسری دہائی میں مان لیا اور بالآخر ایک مشترکہ مسلم شناخت کے نام پر ثقافتی خود اختیاری کے روز افزوں مطالبے کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا۔ یہ ایک مہلک غلطی تھی۔

زیادہ عمومی طور پر دیکھیے تو بحیثیت مجموعی، مسلم عوام کے سامنے، خصوصاً 19ویں صدی کی تیسری اور چوتھی دہائی میں انتخاب کے لیے صرف ایک راستہ تھا، اُن بوقلموں گروہوں کو سہارا دینا جنھوں نے اپنے آپ کو اسلامی اصولوں کے محافظ اور مستند ترجمان کی حیثیت سے پیش کیا تھا۔ دوسرے، دہائیاں جوں جوں گزرتی گئیں، زیادہ سے زیادہ مصلحین نے عورتوں کی تعلیم، ان کے حقوق ملکیت اور پردے کے معاملات میں اہم مذہبی میدان اپنے مخالفین کے لیے چھوڑ دیا۔ یہ مخالفت روایتی مفکرین کی طرف سے نہیں بلکہ ان حلقوں سے آئی جن سے اس کی توقع نہیں کی جا سکتی تھی، یعنی ان لوگوں کی طرف سے جو جدید تعلیم میں خود گلے گلے ڈوبے ہوئے تھے۔

اس طرح مسلم جدیدیت پسندی کی ناکامی کی جڑیں اس کلونیل ذہنیت میں جس نے روشن خیالی کے پھولنے پھلنے میں رکاوٹ ڈالی، اتنی ہی ہیں جتنی کہ دہلی کے نذیر حسین (انتقال: 1902) کی

قیادت میں ہونے والی اس مخالفت اور مزاحمت میں ہیں جو مسلمان قدامت پرست، شیعہ، سنّی اور اہلِ حدیث کرر ہے تھے۔ غالباً شبلی نعمانی کا مطلب یہی تھا جب اُنھوں نے کہا کہ ''قوم حقیقت میں سید مرحوم کے وقت بھی اندھی تھی اور اب بھی اندھی ہے۔''(26) قوم اندھی ہو یا نہ ہو، اس کا ایک بڑا حصہ یقیناً ان کی جمہوری آرزوؤں اور تمناؤں کی اہمیت کو سمجھنے اور اس کی قدر کرنے کے لیے لیس نہیں تھا، جس کی حیثیت بنگال میں برہمو سماج اور پنجاب میں آریہ سماج کے پیدا کیے ہوئے قومی اصلاحی تموج میں مرکزی ہو گئی تھی۔

زندگی، تکثیری سماج میں

''لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور پھر تمھاری قومیں بنائیں کہ تم ایک دوسرے کو پہچانو۔ درحقیقت اللہ کے نزدیک تم میں سب سے زیادہ عزت والا وہ ہے جو تمھارے اندر سب سے زیادہ پرہیزگار ہے۔ یقیناً اللہ سب کچھ جاننے والا اور باخبر ہے۔''

(ترجمۂ قرآن، صفحہ 1035)
(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)

اس ساری کتاب میں، میں نے بعض اہم شخصیات کے خیالات و افکار کا تجزیہ کیا ہے اور یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ ان لوگوں نے کس خوبی کے ساتھ مذہبی اور سیکولر مباحث کے درمیان ایک دوسرے سے مفاہمت کرنے انھیں ہم آمیز کرنے اور اپنے چاروں طرف پھیلی ہوئی بے آہنگی کو کم کرنے کی کوشش کی اور فرقہ وارانہ بحثوں کو کس طرح ایک سیکولر رخ دیا۔ آخر میں، میں محض چند باتوں پر زور دینا چاہتا ہوں خاص طور پر تعلیم یافتہ دنیا میں ایک تجزیاتی بے بصیرتی پر جو دہلی کے دانش ورانہ اور علمی مباحثوں اور شمالی ہندوستان پر پڑنے والے ان عام اثرات کے تعلق سے ان میں پائی جاتی ہے۔ جن باتوں کی طرف میں توجہ کو مبذول کرانا چاہتا ہوں وہ وہ نہیں ہیں جن کا شمار

مورخین کے پسندیدہ موضوعات میں ہوتا ہے بلکہ یہ نکات وہ ہیں جن کی قدر و قیمت ان تمام لوگوں کے لیے بے پناہ ہے جو یہ جاننا چاہتے ہیں کہ تکثیریت کے وکلا کیا کہہ رہے تھے اور وہ کیا اسباب تھے جن کی وجہ سے 19 ویں صدی کی دوسری اور تیسری دہائی میں ان کی اپیل کم ہوتی گئی۔

اوّلین اور اہم ترین بات یہ ہے کہ سید احمد، ذکاء اللہ، نذیر احمد، حالیؔ اور غالبؔ نے کسی ایسے متحدہ سماج کا خواب بھی نہیں دیکھا تھا کہ جہاں ہر شخص ایک جیسے عقائد اور ایک جیسے رسوم و رواج کو ماننے والا ہوگا۔ مذہبی روایت کے ادغام یا مذہبی حدود کی شکست و ریخت کی تبلیغ کیے بغیر، وہ ہزار رنگ پھولوں کے کھلنے پر مطمئن تھے۔ انھیں متعدد اور متنوع مذہبی روایات میں سمجھداری نظر آتی تھی۔ (27) اُنھوں نے ان کے درمیان تفہیم اور باہمی احترام کے پل تعمیر کیے اور فارسی اخلاقی لٹریچر کے اپنے مطالعے خصوصاً نصیر الدین طوسی کی تخلیقات کے مطالعے پر، مختلف مذہبی فرقوں کے مفادات کی نیو قائم کی۔ اگر چہ اسلام، قومی کلچر کا ایک ناگزیر ثقافتی اور روحانی عنصر تھا مگر اُنھوں نے مذہب کو ایک ذاتی انتخاب اور شخصی رجحان کی حیثیت سے دیکھا۔ رسول اکرمؐ کی شخصیت کی مثال کو سینے سے لگائے ہوئے ان لوگوں نے (378) مذہبی اداروں اور مختلف مذاہب کے ماننے والوں کے درمیان بقائے باہم کے تصور کو فروغ دینے کے لیے غیر مسلم مذہبی شخصیات کو بھی کام میں لانا چاہا۔

اس طرح ان پانچوں نے، تاکید اور اہمیت میں عدم یکسانیت کے باوجود، دونوں فرقوں کے ہم قسم اجزا کو ایک کل کا جز و بنانے کے لیے ایک انتہائی مجموعی تصور پیش کیا۔

ذکاء اللہ کی اخلاقی ساخت اور ان کے عالمی نقطۂ نظر نے دوسرے فرقوں کے ساتھ ربط کے ایک وسیلے کی طرح کام کیا اور اُنھوں نے ان کے سامنے اسلام کے بنیادی مقدمات، تصورات اور اقدار کی پیش کش کی۔ ان میں اخلاقی تعلیم، لطف و عنایت اور انصاف کا ایک احساس شامل تھا۔ ''ہر شخص برابر ہے مگر یہ فرد کی نیکی و پرہیز گاری ہے جو اسے دوسروں سے برتر کرتی ہے۔'' (28) یہ جانتے ہوئے کہ ان کے چاروں طرف پھیلی ہوئی دنیا نفرت سے شرابور ہے اور فرقہ وارانہ بغض و عناد سے بھری ہوئی ہے، اُنھوں نے متنوع اور متضاد ثقافتی اور مذہبی روایات کو بین فرقہ تعاون و اشتراک کی طرف لانے کی موثر راہیں تلاش کیں۔ اُنھوں نے ''خدا کا ایک ایسا صلح جو بندہ ہونے کے لیے، جس نے اپنی نیکی اور محبت کے ذریعے انسان کے بچوں میں اتحاد پیدا کیا۔'' (29) [illegible]

تنازعات سے اپنا دامن بچایا۔ آریہ سماج کی خود پسند اور غیریت پسند قوم پرستی سے قطعی طور پر الگ ہو کر اُنھوں نے ثقافتی تکثیریت کے ایک خیال کو، جو پہلے سید احمد اور غالب سے وابستہ تھا، اپنا عقیدہ بنالیا۔ ان کی ذہنی توانائی کے اصل وسیلے دتی کالج نے شاید روشن خیالی کی کسی نئی قسم کی تخلیق نہ کی، مگر اس نے روشن خیال اقدار کی آب یاری اور ان کی نمو میں مدد ضرور کی اور ان کے اندر شمالی ہندوستان (379) کے سماج کی تکثیری تفہیم کا جذبہ بیدار کیا۔ ناقدین اپنے ایک پسندیدہ موضوع کا اکثر حوالہ دیتے ہیں۔ ''ذکاء اللہ ایک فری تھنکر یا ایک شخص جو خود اپنے اسلامی عقائد سے دور ہو گیا۔'' اینڈریوز بہر حال اس کی وضاحت کرتے ہیں:

> ''فری تھنکر، کی اصطلاح کا اگر یہ مطلب ہے کہ اُنھوں نے مذہب کے بارے میں آزادی کے ساتھ، ایمانداری کے ساتھ اور کھلے دماغ سے سوچا، اور اپنے اسلامی عقیدے کی روح کو اس کے الفاظ سے زیادہ اہمیت دی تو یہ اصطلاح ذکاء اللہ کے بارے میں انتہائی صحیح ہے اور وہ اس القاب کے پورے حقدار ہیں، کیوں کہ رسمیات اور لفظیات سے آزاد، وسیع الذہن اور روادار، ان سے بہتر آدمی ملنا مشکل ہے۔ یہی وہ حقیقت تھی جس نے انھیں زندگی بھر ایماندار ہندوؤں کا دوست اور ساتھی رکھا، اور یہی وہ بات تھی جس نے مجھے فطری طور پر ان کی طرف کھینچا اور میری یادوں میں ان کا نقش بیٹھ گیا۔ لیکن فری تھنکر کی اصطلاح کا مطلب اگر غریب کا مذاق اڑانے والے کا ہو، یا اس سے مراد کوئی ایسا شخص ہو جو دوسرے لوگوں کے مذہب کے بارے میں غیر سنجیدگی سے سوچتا یا بات کرتا ہو تو پھر یہ الزام سراسر غلط ہے۔ ان کا رویہ ہمیشہ عقیدے اور احترام کا تھا اور وہ خود انتہائی سنجیدگی کے ساتھ مذہبی آدمی تھے۔'' (31)

اسی لیے اس بات پر حیرت نہیں ہونا چاہیے کہ پنڈت تلسی رام کا خاندان جب ہر شام اپنی پرارتھنا کے دیپ جلاتا تھا تو اس وقت اپنی دعا میں اپنے خاندان والوں کے نام کے ساتھ ان کا نام بھی شامل کر لیتا تھا۔ اینڈریوز نے اس نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا۔

> ''(دہلی میں ریڈنگ روم میں)'' موجود ہم انگریزوں کے تخیل کو جس چیز

نے سب سے زیادہ متاثر کیا وہ تھی مذہبی تلخیوں سے پاک انتہائی رواداری۔ ایک ماحول جس میں سیاسی سمجھ بالغ ہوتی ہے اور سماجی بھائی چارہ پختہ ہوتا ہے۔ ان تمام برسوں میں، جن میں، میں نے انھیں جانا۔ (اوران کی زندگی کے آخری برسوں میں، میں ان سے تقریباً ہر روز ملتا تھا) مجھے یاد نہیں کہ میں نے ان کی زبان سے کسی ہندو کے بارے میں یا کسی ہندو رسم ورواج کے بارے میں کوئی تلخ لفظ یا کوئی سخت بات سنی ہو۔ اس کے برعکس عقائد کے معاملے میں، میں نے انھیں ہمیشہ انتہائی احترام کے ساتھ بات کرتے سنا۔ وہ جہاں بھی اور جدھر بھی گئے ان کے اثر نے امن وسلامتی اور نیک خواہشات پیدا کیں۔" (31)

طالب علمی کے زمانے میں نذیر احمد نے اپنے تجربات اپنے ایک بزرگ سے بیان کیے مختصراً یہ ہے کہ "کسی وقت میں ایک کرسچین تھا، کسی وقت ایک مسلمان اور کسی وقت کچھ بھی نہیں۔" (32)

ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان کشمکش کی اساس ان اقدار میں ہوتی ہے جو نوجوانوں کو سکھائی جاتی ہیں یا اس خوف و ہراس میں ہوتی ہے جو ان میں پیدا کیے جاتے ہیں۔ بہر حال تعلیم اور سازگاری اور صلح کاری کے طریقے، اب بھی تنازعات اور اختلافات کو ختم کر سکتے ہیں۔ ایک بنکر اور ایک حلوائی کا استعارہ استعمال کرتے ہوئے اُنھوں نے کہا۔ "بہر حال حلوائی، بنکر پر اس کی جیسی مٹھائی نہ بنا سکنے کا اعتراض نہیں کرتا اور اسی طرح بنکر بھی حلوائی سے اس بات پر خفا نہیں ہوتا کہ وہ کپڑا نہیں بناتا ہے۔" ذوقؔ (33) کا حوالہ دیتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ فرق اور اختلاف تخلیق کا جوہر ہے۔ اللہ کا دیا ہوا تحفہ ہے۔ جس نے لوگوں کو مختلف سماجی اور ثقافتی عادتوں اور مختلف مذاہب کے ساتھ پیدا کیا ہے، تاہم برطانوی ڈھانچوں اور ان ہی کے دیے ہوئے سیکولر تعلیم کے تحفے کی مدد سے اختلافات سے صلح صفائی کرنا تھی اور اختلافات کو متشدد تنازعات میں تبدیل ہونے سے روکنا تھا۔ (34)

اس سلسلے میں عظیم اردو ناول نگار نے ان نئے امکانات کو پیدا کرنے کے لیے کہ جن میں تشدد ملک کی فرقہ وارانہ فضا کا مرکزی عنصر نہ بن جائے، ہندو اور مسلمان نظریہ سازوں کی ذاتی شبیہوں کو بدلنے کی کوشش کی۔ انتخاب تو کرنا ہی تھا، اور پھر اس کے لیے جدوجہد کرنی تھی۔

اگر سماجی شناختیں غیر مستقل، متعدد اور ایک دوسرے میں گتھی ہوئی ہوتی ہیں تو ہر گروہ کو اپنی ایسی تاریخ اور اپنے ایسے اسطور رکھنے کا حق ہے جو ان کی شناخت کی تجسیم بھی کرتی ہو اور انھیں توانائی بھی بخشتی ہو۔ کلیدی بات یہ ہے کہ اسطوری ڈھانچے اور مستقبل کے خوابوں کو، سابق دشمن کو ہمدردانہ بلکہ پیار و محبت کے معاملے میں مجسم کرنے کے لائق کیا جائے۔ ایک اسکالر عزرائیل اور فلسطین کے پرانے جھگڑے کے موضوع پر لکھتے ہوئے اپنی بات کو اس استدلال پر ختم کرتا ہے:

> ''دشمنوں اور دشمن نظام کی شکستہ اور عجیب و غریب دنیا میں داخل ہونا، فیصلے کو ملتوی رکھنا، ہر طرف کی سچائی کو دیکھنا، ہر فریق کے ساتھ ہونے والے انصاف اور ناانصافیوں کو دیکھنا تعلق کی اس سطح پر اپنے آپ کو لے جانا جو آسان نہیں ہے، ہمارا کام ہے اور یہ سب امن و شانتی کے اس عمل کو بیدار کرنے کے لیے جن کی بازگشت، انسانی شعور اور تجربے کی انتہائی بنجر سطح پر سنائی دیتی ہے۔ اگر ہم میں سے کافی لوگ، مداخلت کی ہر سطح پر، مستقل مزاجی اور صبر کے ساتھ یہ کرتے ہیں تو مجھے یقین ہے کہ ہم امن اور شانتی کی بنیادی طور پر ایک نئی راہ اُجاگر کر سکتے ہیں۔''(35)

دہلی کے بعض بہترین لوگ، جن میں ہندو اور مسلمان دونوں ہیں، اسی طرح کے جذبات کا اظہار کرتے ہیں۔ نذیر احمد فتنہ انگیز مذہبی لیڈروں سے پریشان تھے، وہ نہیں چاہتے تھے کہ مسلمان غیر مسلموں کو بھوت پریت بنائیں، اس کے بجائے ایک مسلسل خود تنقیدی کے عمل کے ذریعے وہ خود اپنی غلطیوں اور کمیوں کو دریافت کریں۔(36) 'توبۃ النصوح' میں وہ ایک مشنری کا قصہ بیان کرتے ہیں جو چاندنی چوک میں کسی ناٹک منڈلی کے ایک اداکار کی طرح تبلیغ کر رہا تھا اور کتابچے بانٹ رہا تھا۔ یہ کوئی نئی یا غیر معمولی بات نہیں تھی۔ یہ مشنری، لوگوں کو صرف بائبل پڑھ کر ہی نہیں سُنا رہا تھا بلکہ اس کا مطلب اور اس کے مقصد کو ظاہر کرنے کی بھی کوشش کر رہا تھا۔ سڑک پر دیے جانے والے اپنے ان وعظوں میں یہ لوگ بائبل اپنے ساتھ لے جاتے تھے اور اپنے پیغام کی سچائی پر زور دینے کے لیے اسے استعمال کرتے تھے۔ ''اس دن'' کہانی میں ہے۔ ''ایک لڑکے نے مشنری لیے کچھ ملامت آمیز الفاظ کہہ دیے، اس بات نے پاس کھڑے ہوئے بہت سے لوگوں کو ناراض کر دیا، مگر تبلیغ کرنے والے کو نہیں۔ وہ تو یہ بھی نہیں چاہتا تھا کہ کوئی اس لڑکے کو کچھ کہے سنے یا۔

تکلیف دے۔ مشنری کے اس رویّے نے نصوح کے دوسرے لڑکے علیم کو بہت متاثر کیا۔ یہ بائبل کی ایک کاپی حاصل کرنے کے لیے مشنری کے پاس گیا، اس نے بائبل لی، اور نہایت دل چسپی اور شوق کے ساتھ اسے پڑھا۔ اپنے بڑے بھائی کے برعکس جو ایسی چیزوں کے پڑھنے کو پسند نہیں کرتا تھا۔ علیم کے دماغ میں یہ بات گھر کر گئی تھی اور وہ سوچتا رہتا تھا کہ اگر عیسائی اس مذہبی کتاب میں لکھی ہوئی تعلیمات کی پیروی کرتے ہیں تو یہ لوگ اتنے بُرے ہرگز نہیں ہوسکتے جتنا کہ لوگ ان کو کہتے ہیں۔ نصوح نے یہ کہانی سنی، تو اس نے کہا:

> ''اہلِ اسلام اور عیسائیوں کے معتقدات میں کچھ اختلاف ہے مگر پھر بھی جس قدر کہ عیسائیوں کا مذہب اسلام سے ملتا ہوا ہے اتنا کوئی دوسرا مذہب نہیں ملتا۔ قرآن میں کتنی جگہ عیسائیوں اور ان کے بزرگانِ دین، قسیسیوں اور راہبوں کی تعریف آئی ہے۔ عیسائیوں کی نرم دلی اور خاکساری کی مدح ہے۔' ان کی انجیل کلامِ الٰہی ہے۔ عیسائیوں کے ساتھ، مواکلت درست، مناکحت روا، غرض، اس قدر مغائرت کہ اہلِ اسلام عیسائیوں کے ساتھ برتتے ہیں ایک امرِ نامشروع ہے اور میں نہیں سمجھتا کہ ہمارے مذہب کی عمدہ کتابیں تمھارے دل پر پادری صاحب کی کتاب سے بہتر اثر کرتیں۔ خصوصاً جو ضرورت ہے کہ مجھ کو درپیش ہے، مجھ کو یقین ہے کہ تمھارا اس کتاب کو دیکھ لینا اس میں بہت کام آئے گا، ہمدردی کی جیسی کچھ تاکید ہے تم نے اس کتاب میں دیکھا ہوگا۔'' (37)

(نذیر احمد 'توبۃ النصوح' صفحات 9-108)

پادری کا تماشا، بائبل کے صفحات سے نکالے ہوئے متن کی نقل (ریہرسل) اور سامعین کا ردِّ عمل ہمارے سامنے دہلی کی دنیا کا ایک بڑا دروازہ کھول دیتا ہے اور اس سارے کلچر کی تلخیص کر دیتا ہے جو آنے والی دہائیوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ روادار تھا۔

اوپر بیان کی ہوئی تفصیلات کے مطابق، تاریخ کے کسی زمانے یا کسی صورتِ حال میں دوسری تہذیبوں میں جھانکنا، ایک ہمت شکن کام ہے۔ مگر ذکاء اللہ اور نذیر احمد نے ہندو اور کرسچین حقوق

کے بارے میں جو کچھ بھی پڑھا اور جانا اس کے لیے تحسین و توصیف کا اظہار کیا۔ اول الذکر، غیر مسلموں کے ساتھ دانش ورانہ دوستی کی ایک عمر گزارنے کی وجہ سے، ستاسی برس کی عمر میں اپنے انتقال تک اس نقطۂ نظر پر بڑی مستقل مزاجی کے ساتھ قائم رہے کہ اسلام اور ہندوازم کے ماننے والوں کے درمیان ہم آہنگی اور مصالحت قائم کرنا ہمیشہ ممکن تھا۔ (38) ان کا اِصرار تھا کہ مفاہمت اور مصالحت، ایمان کو زندہ رکھتی ہے اور اپنے جلو میں فیاضانہ سلوک لاتی ہے۔ (39) نزاع اور مناقشے سے کیا فائدہ؟'' اُنھوں نے اینڈریوز کو بتایا ''تم اپنے خدا کے اسمائے حسنہ مجھے بتاؤ اور میں اپنے خدا کے اسمائے حسنہ تمھیں بتاؤں گا۔ (40) پھر کوئی تعجب نہیں کہ لوگوں نے، تکلیف دہ مذہبی جھگڑوں سے احتراز کرنے اور ہر لحاظ سے، لفظ و معنی دونوں کے اعتبار سے مذہبی معاملات میں رواداری دکھانے میں ان کی دور بینی پر، پُر جوش انداز میں تالیاں بجائیں۔ (41)

اوپر پیش کی ہوئی صورتِ حال اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ مکالماتی عنصر نے مقابلے سے بچنے اور مذہبی تشدد کو کم کرنے کی طرف ایک اہم قدم بڑھایا۔ مقصد اس کے محدود امکانات کو بڑھا چڑھا کر بیان کرنا یا اس بات پر بحث کرنا نہیں ہے کہ ایسے لوگ مستند اور معتبر طور پر ماڈرن تھے یا نہیں، اصل بات ہے ان کی اختراعی صلاحیتوں پر روشنی ڈالنا اور انھیں سامنے لانا۔ جیسا کہ 19ویں صدی کی دوسری دہائی میں امن و شانتی کا محبوب پیشہ بن جانے والے معاہدوں اور کانفرنسوں کے تصور سے عاری افراد نے اپنے فوری مقاصد کی خاطر، مشترکہ اخلاقی اقدار و اعمال پر تعمیر کرنے اور ایک دوسرے کے مشترکہ وژن کو تسلیم کرنے کی بات کی۔ اینڈریوز نے جو ایسے خیالات سے بہت متاثر تھے۔ ذکاء اللہ کی نرم دلی، تواضع، اعتماد اور دوستی کے گن گائے۔ اُنھوں نے لکھا:

> ''وہ انیسویں صدی کے عظیم ترین افراد کی صف میں جگہ پانے کے حقدار تھے۔ ماضی اور حال اور مشرق و مغرب کی واحد اور خوب صورت نظیر کی حیثیت سے بھی اور مستقبل کے ایک سچے پیغامبر کی حیثیت سے بھی۔''۔ (42) نذیر احمد کے لیے تو ان کے دل میں کچھ اور زیادہ تھا۔'' کردار کی تشکیل و تعمیر اور عظمت و حرمت کے ماحول کی تخلیق کے لیے

اسلام کی قوت وتوانائی کا خیال، اپنی بہترین شکل میں۔" (43)

ذکاء اللہ کے ظاہری چلن اور ان کے رکھ رکھاؤ، دلّی کے شریف، تہذیبی ماحول کا جزوِ لاینفک تھے۔ ان کا لباس، ان کی عادتیں، ان کی گھریلو زندگی اور ان کی مذہبی زندگی، وہ تمام چیزیں جو انھیں عزیز تھیں اور جن کی وہ قدر کرتے تھے غیر متغیر رہیں۔ (44) 'مخزن' کے مدیر شیخ عبدالقادر نے، جنھوں نے 8-1907 میں انھیں بخوبی جانا، لکھا تھا کہ لباس اور طرزِ زندگی میں قدیم طور طریقوں کی پیروی کرتے ہوئے اُنھوں نے 'ترقی پسند' خیالات رکھے۔ ترقی پسند ہوں یا نہ ہوں وہ اُن سماجی اور ثقافتی آئیڈیلس کے وفادار رہے جنھوں نے ان کی نسل کے دوسرے بہت سے لوگوں کو اپنا گرویدہ بنا رکھا تھا۔ اسلام نے انھیں علاقائی، لسانی اور طبقاتی شناختوں کو اپنائے رکھنے کی آزادی دی اور شناخت کا ایک عالمی فریم ورک فراہم کیا۔ علاقے، زبان اور عقیدے کے درمیان تاریخی طور پر مشروط اتحاد نے اگر عوام کو نہیں تو تعلیم یافتہ اشرافیہ میں اسے ایک جدید قومی شناخت میں تبدیل کرنے کے لیے ثقافتی اور تاریخی تسلسل کی پیروی کرنے کی صلاحیت عطا کی۔

ان کے اصرار اور ان کی تاکیدوں میں جو بھی فرق رہا ہو، سید احمد، غالبؔ، ذکاء اللہ، نذیر احمد اور دوسروں نے ایک تکثیری وژن کی تخم ریزی کی جو بالآخر ایک سیکولر اور لبرل معاشرے کی کسوٹی بن گیا۔ حکیم اجمل خاں اور ایک اور ممتاز دلی والے مختار احمد انصاری نے بیسویں صدی کی دوسری دہائی کے اوائل میں سارے عمل کو گہرائی اور رفتار دی۔ حکیم صاحب کا گھر بلی ماران میں 'شریف منزل' اور دریا گنج میں ڈاکٹر انصاری کا 'دارالسلام' دونوں نئی بیداری کی توانا اور زندہ علامت بن گئے۔

اس کتاب کا مقصد حاصل ہو جائے گا اگر ان منتخب روزگار افراد کی دانش مندانہ اور یادگار فہمائشیں، ادیبوں کے لیے، جنوبی ایشیا میں اس ورثے کی تشکیل نو کی ترغیب وتحریک کا ذریعہ بن جائیں۔ مسلم دانش وروں کی محض کمیوں، تضادوں اور ان کے ابہامات پر توجہ مرکوز رکھنے اور ان کی 'ناکامیوں' کے گہرے اور پنہاں مطالب کی کھوج میں لگے رہنے کے بجائے، جیسا کہ عموماً ہوتا ہے۔ سماجی اور ثقافتی روح افزائی کی بھولی ہوئی اس کہانی کو منظر عام پر لانا بہر حال علمی اور دانش ورانہ لحاظ سے مفید رہے گا۔

اڑ گئے خاک ہو، اتنے ہی ترے کوچے میں

باز آتے نہیں پر تیرے ہوادار ہنوز (46)

یہ نتائج معقول نتائج ہیں، مگر ذکاء اللہ، نذیر احمد اور اینڈریوز کی زندگی میں ہونے والے ہندو مسلم جھگڑوں کے عواقب سے ہم بھاگ نہیں سکتے۔ یقیناً یہ ان لوگوں کی بدقسمتی تھی کہ بین عقیدہ مکالمے کی امکانی توقعات فضا اور ماحول کو برقرار رکھنے کے لیے ضروری حالات کو پہلے سرد اور پھر یخ بستہ کرنے والی نکلیں۔ پھر بھی نئی صدی شروع ہوئی ہے، جنوبی ایشیا کے عوام اور ممالک اپنے مقدرات کو بنانے میں زیادہ تعاون اور اتحاد کی طرف قدم بڑھانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ ایسے رجحانات کے مقدر کے بارے میں پیشن گوئی کوئی نہیں کر سکتا۔ آدمی اگر کوئی توقع کر سکتا ہے تو وہ یہ ہے کہ دلی کے ماضی کا مطالعہ ایک ایسے ثقافتی اور ذہنی ورثے سے واقفیت کا ذریعہ ثابت ہوگا جس کا تعلق جنوبی ایشیا کی کلیت سے ہے۔ ہندوستان کی سرحدوں سے ملے ہوئے ملکوں کے نظریات و خیالات کی تاریخ کی جب بہتر طور پر تفتیش ہوگی اور نتیجتاً اس سے واقفیت بھی زیادہ ہوگی، مورخ، اثر انداز ہونے والی ان لہروں کو پہچانے گا جو پاکستان سے بنگلہ دیش تک، اس علاقے میں تاریخ اسلام کے تانے بانے کی تشکیل کرتی ہیں۔ تھامس پین (1737-1809) نے 1776 میں اعلان کیا تھا ”دنیا کو از سر نو شروع کرنا شاید ہمارے بس میں نہ ہو“ مگر ہم صرف 21 ویں صدی کو سمجھنے کے لیے ہی نہیں بلکہ ساتھ مل کر رہنے، ایک دوسرے کو سمجھنے اور ایک دوسرے کے انداز معاشرت اور نظام اقدار کی تاویل کرنے کی اہمیت کا خود فیصلہ کرنے کے لیے ایک مناسب زبان تو دے سکتے ہیں۔ اس پیغام کو آرنلڈ ٹوائن بی نے بڑی خوبی سے پیش کیا ہے:

> ”نوع انسانی کو بچانے کے لیے مذہب، تہذیب، قومیت، طبقے اور نسل کے روایتی اختلافات کے باوجود، ہمیں اتحاد و ہم آہنگی کے ساتھ مل کر رہنا سیکھنا ہوگا۔ کامیابی کے ساتھ متحد ہو کر ساتھ رہنے کے لیے، ہمیں ایک دوسرے کے ماضی سے واقف ہونا ہوگا۔ باقی مظہری کائنات کی طرح زندگی، انسانی ذہنوں کے ذریعے ہی دیکھی جا سکتی ہے کیوں کہ یہ ان کے سامنے اپنے آپ کو وقت کے رواں دواں دھارے میں رواں دواں پیش کرتی ہے...... خود بقائی (self-preservation) کے فوری مشترکہ

مقصد کے لیے مشترکہ زیریں فطرت انسانی کی سائنس کافی نہیں ہوگی۔ ماہر نفسیات کے کام کو آثار قدیمہ کے ماہرین کی، مورخ کی، علم الانسان کے ماہر کی اور ماہر سماجیات کی مدد کی ضرورت ہے۔ ہمیں اُن مختلف ثقافتی ہیئتوں کو تسلیم کرنا اور جہاں تک ممکن ہو انھیں سمجھنا سیکھنا چاہیے جن میں ہماری مشترکہ انسانی فطرت نے اُن مختلف مذاہب، تمدن اور قومیتوں میں اپنے آپ کو ظاہر کیا ہے جن میں اپنی تاریخ کے سفر میں انسانی کلچر شفاف اور واضح ہوتا ہے ... ہمیں بہرحال ایک دوسرے ثقافتی ورثے کو محض سمجھنے بلکہ اسے پسند کرنے سے بھی کچھ زیادہ کرنا ہوگا۔ ہمیں ان کی قدر کرنا ہوگی، ان سے محبت کرنا ہوگی، نوع انسانی کی، مشترک سرمائے کے جزو کی حیثیت سے۔ اس لیے خود ہمارے ہونے کی حیثیت سے اور بالکل اسی سچائی کے ساتھ جس سچائی کے ساتھ ہم خود اس مشترکہ خزانے میں اپنا حصہ دیں گے۔" (47)

ضمیمه

ضمیمہ ۱

دہلی اور دہرہ دون کے درمیان*

طاہر مرزا

''دی انڈین اکسپریس'' میں اپنے ایک حالیہ مضمون میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے پروفیسر مشیر الحسن نے دس جلدوں میں ہندوستان کی تاریخ لکھنے والے اور متعدد دوسری کتابوں کے مصنف منشی محمد ذکاءاللہ کی یاد میں دہلی میں ایک عمارت کی تعمیر کی تجویز رکھی تھی۔ پروفیسر مشیر الحسن کے مطابق منشی ذکاءاللہ جن کا انتقال 7 نومبر 1910ء کو ہوا تھا۔ دہلی کی تہذیب اور اس کے کلچر کی ان اقدار کی تجسیم ہیں جو آج کے تاریک دور میں بھی یاد کی جانے کے قابل ہیں۔ ان کے اس مضمون نے مصنف کے ذہن میں کو منشی ذکاءاللہ کے دو بیٹوں مولوی عنایت اللہ اور محمد رضا اللہ کے بچپن کی کچھ یادوں کو ایک بار پھر بیدار کر دیا۔

منشی محمد ذکاءاللہ کے بارے میں لوگ بہت کم جانتے ہیں سوائے اس کے کہ جو انھوں نے سی۔ ایف اینڈریوز کی کتاب ''ذکاءاللہ آف دہلی'' میں پڑھا ہے یا پھر انھیں اب پروفیسر مشیر الحسن کے مضمون سے معلوم ہوا ہے۔ مگر منشی ذکاءاللہ کے دو بیٹوں مولوی عنایت اللہ اور محمد رضا اللہ کے بارے میں دہلی اور دہرہ دون سے وابستہ بہت سی کبھی نہ محو ہونے والی یادیں ہیں۔

دونوں بھائیوں نے دہرہ دون کے ڈالن والا علاقے میں گھر بنوائے تھے، جن کے پچھلے آنگن ایک

دوسرے سے ملے ہوئے تھے۔ تھوڑی ہی دور پر وہ پہاڑی دریا تھا جو پہاڑوں پر ہونے والی بارش اور گرمیوں میں پگھلنے والی برف سے پرجوش اور طوفانی ہو جاتا تھا اور سال کے باقی دنوں میں بالکل سوکھا رہتا تھا۔ دریا کے اس پار موہنڈ جنگل شروع ہو جاتا تھا۔ مولوی عنایت اللہ کا گھر نیمی روڈ پر تھا اور محمد رضا اللہ کی کوٹھی جس کے لان میں ایک مستطیل حوض بنا ہوا تھا، چندر روڈ پر تھی۔ محمد رضا اللہ اور ان کا خاندان موسم سرما دہلی کے کوچہ چیلان کے اپنے گھر میں گزارا کرتا تھا اور گرمیوں کا موسم دہرہ دون کے خوشگوار اور فرحت بخش ماحول میں۔ کبھی کبھی سڑک کی محض دو گھنٹے کی مسافت پر مسوری کا چکر بھی لگ جاتا تھا۔ یہ بات صاف نہیں ہے کہ مولوی عنایت اللہ نے دہرہ دون میں قیام کا فیصلہ کب کیا، مگر چوتھی دہائی کے اوائل میں ان کا وہاں رہنا ہر ایک کو یاد ہے۔ دہلوی کا لفظ ان کے نام سے ہمیشہ جڑا رہا۔ یہ مولوی عنایت اللہ دہلوی ہی کی حیثیت سے ادبی اور علمی دنیا میں جانے پہچانے جاتے تھے۔

وہ کم آمیز اور عزلت نشیں تھے۔ ان کا لباس پتلی موری کا علی گڑھی پاجامہ اور لمبی قمیص تھا۔ انھوں نے شادی نہیں کی اور ہمیشہ اکیلے ہی رہے۔ ان کی خدمت ان کا ملازم حفیظ کرتا تھا اس کے ساتھ ایک عورت بھی ہوتی تھی یہ عورت کون تھی، کیا تھی، آج بھی راز ہی ہے۔ ان کی پسندیدہ جگہ برآمدے میں ان کی آرام کرسی تھی، ان سے وہاں ملنے کا آپ ہمیشہ یقین کر سکتے تھے۔ کار اور ان کا بہت کچھ ان کے مرنے کے بعد محمد رضا اللہ کے بیٹے حمید اللہ کو ملا۔

مولوی عنایت اللہ نے ایک مرغی خانہ بنا رکھا تھا۔ دوپہر کے کھانے میں انھیں چکن سوپ اور ہلکے پھلکے مغربی کھانے پسند تھے۔ اُن کے گھر جانا، سوپ پینا اور کانٹے چھری سے کھانا کھانے کا تجربہ بڑا دلچسپ ہوتا تھا۔ اُن کے ڈرائنگ روم کی الماری میں بڑے شوخ رنگ کے پلاسٹک کے برتن رکھے رہتے تھے۔ ان دنوں اس قسم کے برتنوں کا فیشن تھا اور بہت پسند کیے جاتے تھے، اس کمرے کا ایک مزہ دودھ یا چائے کے لیے ایک دن ہری پیالی لینا اور دوسرے دن لال پیالی لینا بھی تھا۔ یہ انداز معاشرت خودنمائی اور نمائش سے پاک ایک مہذب اور پروقار انداز تھا۔ وہ بظاہر کم آمیز اور گوشہ نشین لگتے ہوں مگر بے پناہ محبت کرنے والے انسان تھے اور کہتے ہیں کہ اُن کو اپنی بھتیجی محمد رضا اللہ کی بیٹی نعیمہ، میری ماں سے بے پناہ محبت تھی۔ خاندان میں صرف ایک تصویر ہے جس میں مولوی عنایت اللہ کو اپنے بھائی اور اُن کے خاندان کے ساتھ دیکھا جا سکتا ہے۔

محمد رضا اللہ (ابا جان) کہیں زیادہ باغ و بہار اور بے تکلف آدمی تھے۔ ان میں ایک مخصوص حسِ مزاح تھی۔ وہ مذہبی تھے مگر بہت زیادہ تقدس کے بارے میں جو انھیں اپنی بیوی سلطانہ بیگم (اماں جان) میں نظر آتا تھا، کبھی کبھی شک بھی کرتے تھے۔ ایک دفعہ وہ دہرہ دون میں برآمدے میں بچھے ہوئے تخت پر نماز پڑھ رہے تھے نماز ختم کرنے کے بعد جب دعا کا وقت آیا تو انھوں نے اپنی قراقلی ٹوپی اُتاری اور اپنے ہاتھوں میں لے کر دعا مانگنا شروع کر دی، اماں جان جو قریب بیٹھی ہوئی تھیں، یہ دیکھ کر بولیں، اس طرح ٹوپی اُلٹی کر کے وہ کیا سمجھتے ہیں کہ وہ کیا کر رہے ہیں، انھوں نے جواب دیا، زیادہ دعا بٹورنے کے لیے۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ یہ جواب اماں جان کو کچھ بہت اچھا نہیں لگا مگر اپنے اس مذہبی رجحان کے باوجود اماں جان کو میری انا کے طور پر ایک گورکھا عورت کو رکھنے میں کوئی تکلف نہیں ہوا۔ کئی برسوں بعد وہ عورت ہم لوگوں سے ملنے آئی تب پہلی مرتبہ مجھے پتہ چلا کہ میری ایک رضاعی ماں بھی تھی اور ایک دودھ شریک بھائی بھی۔

سفید بالوں اور سفید ہوتی ہوئی داڑھی کے باوجود ابا جان پیار اور محبت کی کہانیاں سنا سکتے تھے۔ اُن کا ایک خط ہے جس میں وہ اپنے بیٹے حمید اللہ کا ذکر کرتے ہیں۔

''تمھارے ماموں جان نے جنگل کے ٹھیکے کا کام شروع کیا ہے اور یہ کہ جب تم یہاں آؤ گے تو وہ تمھیں جنگلوں میں لے جائیں گے، جہاں تمہاری ملاقات ایک شہزادی سے ہوگی، جو تمھاری محبت میں گرفتار ہو جائے گی۔'' انھیں اپنے علم و فضل کے بارے میں کوئی غلط فہمی نہیں تھی مگر انھوں نے غالب کے بہت سے اشعار کو قلم اور پنسل سے بنائے ہوئے کارٹون جیسے خاکوں میں پیش کیا اُن کی یہ کتاب خاندان والوں کے پاس آج بھی محفوظ ہے۔

انھوں نے رڑکی سے انجینئرنگ کی سند لی تھی مگر چوں کہ وہ اوپر کے اچھے طالب علموں میں نہیں آسکتے تھے اس لیے انھیں انڈین انجینئرنگ سروسز میں جگہ نہیں مل سکی اور ان کا تقرر ریاست بھاول پور میں ہوا۔ جہاں وہ ترقی کر کے چیف انجینئر ہو گئے۔ اماں جان کو ابا جان کے انتقال کے بعد بھی ریاست سے پینشن ملتی رہی۔ وہ غالباً جلدی ریٹائر ہو گئے ہوں گے۔ کیوں کہ ان کا کہیں کام کرنا یاد نہیں آتا۔ دہلی میں رضا منزل کی چار دیواری کے اندر ایک طرف، آصف علی کے گھر کے مقابل، انھوں نے دو کمرے اپنے لیے رکھ رکھے تھے، جس میں وہ اپنے دوستوں سے ملتے تھے۔ وہ تھوڑی ہی دیر کے لیے سہی بڑی باقاعدگی سے ایڈورڈ پارک میں ٹہلتے تھے، ان کے ساتھ

ہوتے تھے ممتاز ماہرِ تعلیم اور انشا پرداز مرزا محمد سعید جن کے چھوٹے بھائی ڈاکٹر وحید مرزا کی شادی میری ماں سے ہوئی تھی۔ ابا جان گھر سے باہر نکلتے وقت اچکن پہنتے تھے۔ ان کی ٹوپی سر پر کچھ پیچھے کھسکی رہتی تھی۔ جب وہ ٹوپی اُتارتے تھے تو وہ پسینے سے بھیگی ہوئی ہوتی تھی۔ کبھی کبھی وہ سولا ہیٹ بھی لگاتے تھے، ایسے وقت وہ بالکل اُس انجینئر کی طرح لگتے جو کسی پروجیکٹ پر ہونے والے کام کی نگرانی پر جارہا ہو۔

تقسیم ملک کے وقت وہ دلّی چھوڑ کے پاکستان نہیں جانا چاہتے تھے۔ مگر اماں جان مسلم خواتین کے شعبے میں بڑی سرگرم تھیں اور ترک وطن ان کے جی سے لگا ہوا تھا۔ یہ لوگ اپنی جائیداد چھوڑ کر یہاں آئے۔ ان کے بعد حکومت ہند نے اسے evacuee property قرار دے دیا۔ کراچی میں جمشید روڈ سے آگے اجمل خاں روڈ پر دو کمروں کے ایک مکان میں قیام پذیر ہوئے۔ جہاں چند برسوں کے فرق سے دونوں کا انتقال ہوگیا۔ بیٹے حامد اللہ نے جنھیں اپنے نانا ابا مولوی عنایت اللہ کی ہل مین (Hillman) میں دہرہ دون کی سڑکوں پر گھومنے اور خاکی برجیس اور سفاری کوٹ پہن کر موہنڈ میں شکار پر جانے کا شوق تھا، کراچی ڈیولپمنٹ اتھارٹی میں نوکری کرلی، اور سائیکل پر دفتر جانے لگے۔ چھٹی کے دن وہ بڑے شوق سے اپنی بارہ بور کی بندوق نکالتے، اسے صاف کرتے، تیل لگاتے، مگر اب کوئی جگہ نہیں تھی جہاں وہ شکار کھیلنے جاتے، آخر میں دو آدمیوں کے ہاتھوں ان کا قتل ہوا، جن کے بارے میں قیاس یہ ہے کہ وہ چور تھے، مگر سارے واقعے کا راز راز ہی رہا۔

یہ جائداد کا نقصان نہیں تھا جس نے ابا جان کو اتنا پریشان کیا، کیوں کہ ان کی نسل کے اکثر لوگوں کو صبر و شکر اور سکون قلب کی دولت، اردو کا لفظ قناعت پسندی جس کی صحیح ترجمانی کرتا ہے، فراوانی ہوئی تھی۔ انھیں زیادہ دکھ دہلی کی اس مہذب اور پُر وقار زندگی سے محرومی کا ہوگا جس کے وہ خود، ان کے دوست ذکا اللہ اور ان کے دوسرے معاصرین حصہ دار تھے۔ انھیں دہرہ دون کے، خوش گوار و خوش باش ماحول کا بھی دکھ ہوگا جہاں گرمیوں میں آنے والا ہر شخص ایسا لگتا تھا کہ ایک دوسرے کو جانتا ہے، سڑکوں پر، اور لیچی کے درختوں کی قطاروں والی جگہوں میں، دعا سلام کرتے ہوئے، یا بساطی کا سامان بیچنے والے، ڈالن والا اسٹور میں ہونے والی ملاقاتوں سے محرومی کا دکھ ہوگا۔

اس وقت زندگی میں ایک تیقّن تھا ایک پرسکون ٹھہراؤ تھا۔ مگر ایک بار اُتھل پتھل ہونے کے بعد زندگی، بے شمار خاندانوں کے لیے متزلزل ہوگئی، پرانے رشتے اور بندھن ٹوٹ گئے، ان اقدار سے وہ دور ہو گئے جن کی انھوں نے پرورش اور پرداخت کی تھی۔ نسلاً بعد نسلاً علم و فضل کی یہ خاندانی روایت بھی کمزور ہوتی گئی، اب آدمی کے لیے اطمینان کی بات شاید صرف یہی رہ گئی ہے کہ ایک ایسے سماج میں، جس میں عدم رواداری اور ریاکاری کا دور دورہ ہے خاندان کو تعصبات کے جذبے سے محفوظ رکھا گیا ہے۔

ضمیمہ

آرٹ -II

دلی کے ادیبوں کی کتابوں میں سے حکومت کو پیش کی جانے والی جالون کے سیٹلمینٹ آفیسر نذیر احمد کی کتابیں

ہمیں مندرجہ ذیل مسودے (MSS) ملے ہیں ایک سرکاری نوکر اور لائق اسکالر کے لکھے ہوئے ہیں۔ میں بہت مطمئن ہوں یہ ان تین جنٹلمینوں میں سے ایک تھے جنھیں آنجہانی سر جی ایڈمنڈ اسٹون نے چند سال قبل پینل کوڈ کا اُردو روپ تیار کرنے کے لیے منتخب کیا تھا۔ انھوں نے اپنی خدمات کے عوض میں خلعت پائی تھی اس کے بعد سے وہ ریونیو ڈیپارٹمنٹ میں مختلف اہم عہدوں پر کام کرتے رہے ہیں، جس کتاب کو میں نے سرفہرست رکھا ہے وہ انتہائی دل چسپ ہے اور جس شکل میں یہ سامنے آئی ہے، میں سمجھتا ہوں کہ وہ دیسی زبانوں (ورنا کیولر) کے مضامین (اور کتابوں) کے لیے، طرز اظہار اور الفاظ کے انتخاب اور اُن کے استعمال کے لحاظ سے ایک اچھا نمونہ ہے اس لحاظ سے اُن کا رتبہ ابھی حال ہی میں طبع ہونے والی دہلی کے مرزا نوشہ کی خط و کتابت کے مساوی ہے اور یہ الف لیلیٰ کے اردو روپ اور دہلی میں بدرالدین خاں کی بوستانِ خیال کی برابری کرتی ہے۔ اگر چہ موخر الذکر دونوں شدید محنت اور ادبی کاوش کے معاملے میں

یقیناً زیادہ قابل قدر ہیں۔ کتاب جس کا اس وقت ذکر ہے۔ ایک عام قابل مطالعہ کتاب ہے، عام قاری کی سمجھ میں آنے والی، اور انداز میں واضح اور عملی۔ یہ تو نہ جذبات کو برانگیختہ کرنے والی ہے اور نہ ہی طرفہ وحیرت انگیز، دو خصوصیات جو مشرق کے ادیبوں کے درمیان مقبولیت کا سیدھا سادہ پروانہ راہداری ہے مجھے یہ بھی توقع ہے کہ اس مصنف کی نقل کرنے والے بھی بہت ہوں گے۔

باقی ماندہ پانچ کتابیں، محض اسکولی کتابیں ہیں، مگر یہ کتاب اپنے لحاظ سے خوبیاں رکھتی ہے۔ کتاب سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف ایک ایسا فرد ہے جو اپنے تجربات اور اپنی علمیت کو اپنے فرقے کی خدمت کے کام میں لگانے کا خواہش مند ہے۔ ادبی محنت کے لیے فرصت اس کے پاس بہت نہ ہو مگر پھر بھی جتنی فرصت ہے اسے اس نے بلاشبہ اچھی طرح استعمال کیا ہے۔ (مصنف کے) جذبے اور اس کے کام کی کوالٹی کو پیش نظر رکھتے ہوئے اسے پورے ایک ہزار روپے کا انعام دیے جانے کی سفارش کرتا ہوں۔ مجھے یقین ہے کہ وہ ترتیب وتصحیح، جہاں ضروری ہو، کے لیے اپنے مسودے کو حکومت کے حوالے کرنے پر راضی ہوں گے۔

1 -مرٰاۃ العروس OORDOO M.S.264pp.(The Bride's Miror)

یہ کام خاص طور پر عورتوں کے فائدے کے لیے کیا گیا ہے۔ یہ ایک معزز مسلمان گھرانے کی گھریلو زندگی کی کہانی ہے۔ دو یکسر مختلف المزاج بہنیں ہیں جن کی شادی ایک ہی گھر میں ہوئی ہے۔ اس طرح سسر کا گھر واقعات کے لیے سارا مواد فراہم کرتا ہے۔ بڑی دلہن اکبری کی پرورش خراب ہوئی ہے اور وہ بگڑی ہوئی ہے انتہائی غصہ ناک اور لڑاکا۔ اپنی سسرال کی خواتین سے اُس کی ہر وقت ٹھنی رہتی ہے، گھر کا ہر فرد سہما سہما رہتا ہے اور اُس سے نفرت کرتا ہے۔ بالآخر مسلسل جھگڑوں کی وجہ سے وہ گھر چھوڑ کر اپنے میکے واپس آجاتی ہے۔ ہنگامی صورتِ حال پر دونوں خاندانوں کے لوگ آپس میں بات کرتے ہیں اور سمجھا بجھا کر اُسے شوہر کے پاس اس شرط پر جانے پر تیار کر لیتے ہیں کہ وہ اپنے باپ کے گھر سے دور اُس کے لیے کوئی الگ انتظام کرے گا۔ دوسرا گھر ملنے کے بعد اس کے طور طریقے اور اس کی حماقتیں جن سے مزید مشکلات پیدا ہوتی ہیں کسی قدر تفصیل سے بیان کی گئی ہیں۔

ان واقعات کے کچھ ہی دنوں بعد، چھوٹی بہن کی شادی اُسی خاندان میں ہوتی ہے اصغری عورت کی

اتنی اچھی شبیہ ہے جتنی کہ ہو سکتی ہیں۔ بلکہ گھر کی چار دیواری کی خلوت میں وہ تھی بھی اچھی، پردے کی پروردہ، اپنے والد کی چہیتی، خوش مزاج، تعلیم یافتہ اور انتہائی سگھڑ، اُمورِ خانہ داری، گھر کے آرام اور سکون اور کفایت شعاری کے گروں سے واقف۔ وہ اپنے شوہر کے لیے ایک نیک شگون بن کر آئی ہے۔ ابتدا میں اُسے بھی دوسری اکبری سمجھ کر اس پر بھروسہ نہیں کیا جاتا ہے مگر وہ بہت جلد سسرال کے افراد کا اعتماد اور ان کی محبت کو جیت لیتی ہے۔ وہ اپنے نئے گھر کے طور طریقے سیکھ لیتی ہے اور گھر کے انتظام میں دل جمعی کے ساتھ لگ جاتی ہے۔ آہستہ آہستہ اُس پر گھر کی ملازمہ کی بے ایمانیوں کا انکشاف ہوتا ہے اور پتہ چلتا ہے کہ وہ کس طرح بنئے اور ساہوکار سے ساز باز کر کے خوب لوٹ رہی ہے۔ خاندان کو تباہی اور بدنامی کے کگار پر لا کھڑا کیا ہے۔ ملازمہ جب دلہن کی صورت میں اپنا ایک دشمن دیکھتی ہے تو وہ اصغری کی ساکھ کو تباہ کرنے کی چالیں چلتی ہے اور شوہر اور ساس کے ذہنوں میں اس کی طرف سے طرح طرح کے شکوک وشبہات اور بدگمانیاں پیدا کرتی ہے۔ شکر ہے کہ سچائی کا بول بالا ہوتا ہے۔

والدہ صاحب چھٹی پر گھر آتے ہیں، اور ملازمہ کی بدعنوانیوں پر سے پردہ اُٹھتا ہے اور اسے نوکری سے نکال دیا جاتا ہے۔ اس کے بعد حالات بہتر ہو جاتے ہیں، نوجوان بیوی کے انتظام اور اس کی دیکھ ریکھ میں خاندان کے حالات خوشگوار ہوتے ہیں اور گھر میں خوشحالی بھی بڑھتی ہے۔ اس کی خوبیوں اور اُس کی عقل وفراست کا تذکرہ سارے قصبہ میں ہوتا ہے۔ (صفحات 82-68 پر) اس بیانئے کا ایک حصہ جو ایک خط پر مشتمل ہے کم دل چسپ نہیں۔ خط وہ ہے جو دلہن کو شادی کے فوراً بعد اس کے والد کی طرف سے ملتا ہے۔ والد ایک تحصیل دار ہیں وہ اُسے شوہر کے گھر میں رہنے کے بارے میں بڑی مفید ہدایتیں دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ ملک کے شادی کے نظام میں مضمر آزمائشوں اور دشواریوں پر کیوں کر قابو پایا جا سکتا ہے۔

کچھ عرصے بعد اصغری کے شوہر محمد کامل کو، جسے ایک طالب علم دکھایا گیا ہے سرکاری ملازمت مل جاتی ہے اور اُسے دہلی جانا پڑتا ہے۔ اس کی غیر موجودگی میں بیوی تعلیم کی طرف متوجہ ہونے کی کوشش کرتی ہے۔ وہ محلے کی لڑکیوں کو جمع کرتی ہے اور انھیں پڑھنا لکھنا سکھاتی ہے۔ اس سلسلے میں جو انتظامات وہ کرتی ہے اور اس طرح جو مسرت وشادمانی لاتی ہے مکمل اور مفید طور پر بیان کی گئی ہے۔ اس کی چھوٹی نند محمودہ تمام خاندانی جھگڑوں میں اس کے ساتھ رہتی ہے اسکول کے

کاروبار میں اس کی مدد کرتی ہے۔ آہستہ آہستہ ان لوگوں کی ملاقات قریب ہی کے ایک مکان میں رہنے والے ایک اعلیٰ نسب خاندان سے ہو جاتی ہے۔ آخر میں اصغری کی کوششوں سے محمودہ کی شادی اسی خاندان میں ہوتی ہے۔ یہ شادی اس کے خاندان اور دوستوں کے لیے انتہائی عزت اور مسرت کا سبب بنتی ہے۔

کہانی کا انجام المیہ ہے۔ اصغری کی خوبیوں اور اُس کی شرافت کا بیانئے میں بڑا واضح تذکرہ ہے۔ یہ جان کر بڑی مایوسی ہوتی ہے کہ بچے، یکے بعد دیگرے، طفلویت ہی میں گزر جاتے ہیں اور تکالیف اور پریشانیاں اُسے گھیر لیتی ہیں۔ کہانی کا اختتام اس کے والد کے ایک خط پر ہوتا ہے جس میں وہ زندگی اور موت کی فطرت اور سوگ منانے کے بے فائدہ ہونے پر اظہار خیال کر کے اُسے دلاسہ دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ کہانی بہت سوچ سمجھ کر اور بڑے موثر ڈھنگ سے لکھی گئی ہے۔ قاری کتاب کو بیچاری ماں کے لیے ہمدردی کے جذبے اور اس کے دکھ میں شریک ہونے کے احساس کے ساتھ بند کرتا ہے اور ساتھ ہی اُسے یہ احساس بھی ہوتا ہے کہ اس کے پاس ان کے دکھ درد کا مداوا محض فلسفیانہ التفات ہو سکتے ہیں۔

بحیثیت مجموعی کہانی مدّعیانِ فضیلت کی لفاظی کے بجائے اچھے خاندانوں کے روزمرّہ یعنی ملک کی اصلی اردو میں سنائی گئی ہے۔ واقعات فطری ہیں، سسرالوں میں عام طور پر ہونے والے زنانہ مکان کے طور طریقوں کا ذکر کچھ اس طرح ہوا ہے کہ ایک یورپین قاری کو پہلی بار ملک کی عورتوں کی روزمرّہ کی زندگی کے گھریلو حقائق کے بارے میں کچھ معلوم ہوتا ہے۔ ان کی مخصوص زبان، ان کی پسند اور ان کی ناپسندیدگیوں، بچوں سے محبت، خاندان میں بچوں کی اہمیت، اُن کی نفرتیں اور چھوٹی چھوٹی سازشیں، ان کی بے پناہ جہالت، سب ہی کچھ سامنے آتا ہے۔ پھر تصویر میں مبالغے کا شائبہ تک نہیں ہے۔ لکھنے والے نے ظاہر ہے کہ جو کچھ بھی لکھا ہے وہ اس نے زندگی سے لیا ہے اور سبق دینے کا کام اس نے خود کہانی پر چھوڑ دیا ہے۔ ادیب اپنی صلاحیتوں کے لیے جانا جاتا ہے۔ مگر ان کی نمائش کی کوئی کوشش ہمیں نہیں نظر آتی۔ وقتاً فوقتاً جن خیالات کا وہ اظہار کرتا ہے وہ ایک ایماندار اور صحیح الدماغ اور صحت مند ذہن رکھنے والے فرد کے لگتے ہیں۔ ساس، چچیاں اور خالائیں اور خاندان کے دیگر افراد پڑھنے والے کی نگاہوں کے سامنے یوں گزرتے ہیں جیسے ڈرامے کے کردار۔ جہاں تک میں جانتا ہوں۔ گفتگو اور مکالمے کے ذریعے کسی دیسی ادیب نے مبالغہ آ

عکاسی اور اوصاف کی فہرست کے بجائے کردار پیش کرنے کی پہلی بار کوشش کی ہے۔ کتاب جون میں منے آئے گی سینکڑوں لوگ اسے دل چسپی سے پڑھیں گے، اور کتاب تعلیم نسواں کے کاز میں مفید و معاون ہوگی۔ میں مصنف کو ایک دو چیزوں کی کمی اور بعض چیزوں کی تصحیح کرنے کا مشورہ دے سکوں گا۔

11 - رسم الخط۔ اردو مسودہ، 50 صفحات

11, Rasm- ul - khat - Oordoo, MS, 50pp.

یہ فارسی حروف لکھنے کے فن کے بارے میں اردو میں ایک بنیادی کتابچہ ہے اور اوریجنل بھی ہے اور عالمانہ بھی، اسکولوں کے لیے مفید ہوگا۔

111، نصاب خسرو، زیادہ مشہور خالق باری کے نام سے ہے۔

ملک کے ایک عام فارسی قاعدے (پرائمر) کا نیا اڈیشن ہے۔ ابتداء میں اسے دہلی کے امیر خسرو نے لکھا تھا۔ یہ اس اصول کے مطابق لکھا گیا ہے کہ ایک بچہ جب کوئی زبان سیکھنا شروع کرتا ہے تو اسے کام کے الفاظ یاد کرنے چاہئیں، اس کام کو آسان بنانے کے لیے (اس قاعدے میں) الفاظ کو وزن (اور لے) کا خیال رکھتے ہوئے ایک دوسرے کے ساتھ رکھا گیا ہے۔ اس میں جو بہتر تبدیلیاں نذیر احمد نے تجویز کی ہیں وہ ہیں۔

-1 ان الفاظ کا اخراج جو اب متروک ہو چکے ہیں۔

-2 کچھ نئے اشعار شامل کیے ہیں۔

-3 مشق کے لیے حروف تہجی کے اعتبار سے الفاظ کا ایک خزانہ فراہم کیا ہے۔

-4 الفاظ کے نیچے ان کی اصل و ابتداء (لفظ آیا عربی، ہے یا فارسی، یا ہندی ہے) ظاہر

کرنے کے لیے حروف لال روشنائی سے لکھے گئے ہیں۔ اردو میں آنے والے تمام عربی اور فارسی الفاظ پر الگ نشانات ڈالے گئے ہیں۔ ہندی اور اردو الفاظ کے علاوہ اس میں 758 الفاظ عربی اور فارسی کے ہیں۔ ان میں فارسی الفاظ کی تعداد 250 ہے اور 508 الفاظ عربی کے ہیں۔ اس اڈیشن کو کتاب کے پرانے اڈیشن پر فوقیت دی جانی چاہیے اور اس کی طباعت فوراً ہونا چاہیے۔

IV منتخب الحکایات، اردو مسودہ، 182 صفحات

IV. Muntakhib - ul - Hikayat, Oordoo, 182 pp.

یہ بچوں کے لیے کچھ منتخب کہانیوں کا سلسلہ ہے۔ مقصد ہے بچوں کی توجہ کو مبذول و مرکوز کرنا اور ان کی تفہیم کی صلاحیت کو بہتر کرنا۔ عام اور مروجہ کہانیوں کے بارے میں مصنف نے طنزیہ انداز میں کہا ہے کہ کہانیاں عموماً کچھ اس طرح ہوتی ہیں ایک تھی چڑیا اور ایک تھا چڑا، چڑیا لائی چاول کا دانہ اور چڑا لایا دال کا دانہ، دونوں نے مل کر کھچڑی پکائی۔ Gommar Gurton کے انداز کے متبادل کے طور پر Lackman اور دوسرے قصہ گویوں کی جیسی کہانیاں اور فرضی حکایتیں ہیں۔ جنھیں بچوں کے ذہنی معیار کو سامنے رکھتے ہوئے اپنایا گیا ہے۔ زبان سادہ اور اچھی ہے۔ اگرچہ کچھ غلطیاں ہیں مگر یہ عموماً نقل کرنے والوں کی غلطیاں ہیں۔ کتاب اسکولوں میں ضمنی مطالعے کے لیے بہت اچھی اور مفید ہوگی۔ انعامات میں دینے کے لیے بھی مناسب رہے گی۔ اشاعت کے قابل ہے۔

V چند پند، اردو مسودہ، 149 صفحات

V . Chand Pand, Oordoo, MS 149 pp.

یہ کتاب نوجوانوں کے لیے سیدھی سادی زبان میں لکھے ہوئے مفید مضامین کا سلسلہ ہے۔ اس میں مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت مضامین ہیں۔ 'صفائی' 'غذا' 'لباس' 'گفتگو' 'اچھے طور طریقے' 'سماج' 'عقلِ سلیم (Common Sense)' 'اتحاد' 'صحت اور بیماری' 'غصہ' 'حرص' 'غرور' وہ چاہے دولت کا ہو، چاہے حسن یا طاقت کا ہو، بزدلی، ناشائستگی اور بے حیائی، حسد اور، وقت، ان موضوعات کے بعد کرۂ ارض کے بارے میں ایک مختصر بیان ہے جس میں اس سے متعلق طبعی اور جغرافیائی معلومات ہے۔ اور پھر محمدی روایت، آدم سے موسیٰ تک۔ نوع انسانی کی ابتدائی تاریخ پر کچھ روشنی ڈالی گئی ہے۔ آخری چند صفحات مذہبی اور اخلاقی اصولوں کی تعلیم کے لیے وقف کیے گئے ہیں، ساتھ ہی ہندوستان کے موجودہ مذاہب کا مختصر تذکرہ ہے۔ اس میں مجھے کوئی بات ناگوار یا غیر روشن خیال نہیں نظر آتی ہے۔ انداز بیان سادہ اور اسلوب پاکیزہ و خوش آئند ہے۔ کتاب شائع کرنے کے قابل ہے اور مسلمان لڑکوں کو انعام میں دیئے جانے کے قابل۔

VI، سرج صغیر۔ اردو مسودہ، ۷۸ صفحات

VI, Sarj - i- Saghir- Oordoo MS. 78pp.

یہ مبتدیوں کے لیے، فارسی کی تعارفی کتاب ہے۔ مصنف نے اپنے دیباچے میں اُن اسباب کی وضاحت کی ہے جن کی بناء پر یہ زبان ہندوستان میں ہے۔ دیباچے میں وہ اس کے پڑھنے کی وکالت کرتا ہے کیوں کہ اُردو کے اسکالروں کے لیے اس سے واقفیت کو وہ ضروری سمجھتا ہے۔ کتاب ان طالب علموں کے لیے ہیں جو اردو کی اچھی استطاعت رکھتے ہیں اور اس طرح ہمارے سسٹم سے بھی ہم آہنگی رکھتے ہیں، یہ صورت حال ملک کے اس چلن سے مختلف ہے جو اردو کو نظر انداز کرتا ہے اور ابتداء فارسی سے کرتا ہے۔ نذیر احمد جیسے اسکالر کو اس نئے طریقے کے ایک تجربہ کار اور آزاد وکیل کی حیثیت سے دیکھ کر مجھے خوشی ہوتی ہے۔ ان کا یہ کتابچہ لائق اشاعت ہے۔ اور غالبًا اسے، فارسی پڑھانے والے تحصیلی مدرسوں کے اونچے درجات میں متعارف کرایا جا

سکتا ہے۔منجانب سیکریٹری حکومت ، آر۔ سمسن اسکوائر، بخدمت جناب ایم۔کیمپسن اسکوائر ڈائریکٹر آف پبلک انسٹرکشن ، این ڈبلیو۔پی (9No. 1236A.) مورخۂ نینی تال، 20/اگست 1869

1- حضور، مجھے آپ کے پچھلے مہینے کی 22 تاریخ کے مراسلہ نمبر 925 کی وصولی کی رسید بھیجنے کا حکم ملا ہے۔جس میں آپ نے جالون کے سیٹلمنٹ ڈپٹی کمشنر محمد نذیر احمد کی لکھی ہوئی چھ اردو کتابیں بمع، آپ کی رائے پر مشتمل ایک تحریر ہے۔

2- جواب میں، میں آپ کو یہ بتانا چاہتا ہوں کہ جناب لفٹنٹ گورنر نے مراۃ العروس دیکھی اور بے انتہا مطمئن ہوئے۔

3- اس کتاب میں وہ خوبیاں (جہاں تک حضور گورنر کا علم ہے) ہیں جو اردو ادب میں ابھی تک نہیں ملی ہیں اور آپ نے اس کی جو مدح وثنا کی ہے یہ کتاب اس کی پورے طور پر حق دار ہے۔ یہ صحیح ہے کہ یورپین نقطہ نظر سے ایک کہانی کی حیثیت سے اس میں کچھ واضح کمیاں ہیں۔ بحیثیت مجموعی کتاب کا منصوبہ کچھ بہت فن کارانہ انداز میں نہیں بنا ہے،اس میں بعض خطوط، جن میں بڑی مفید نصیحتیں دی گئی ہیں، موقع کے لحاظ سے بمشکل ہی موزوں ہیں۔ کئی جگہوں پر جلدی اور رواروی کا احساس بھی ہوتا ہے۔مگر خاکے حقیقی زندگی کے ہیں، زبان سادہ اور تصنع سے پاک ہے اور ہندوستانی گھر کی داخلی تاریخ اپنی ماہیت اور فطرت کے لحاظ سے صحیح ہے۔ کردار اپنی انفرادیت لیے ہوئے ہیں۔ ان کی پیش کش میں حقیقی احساسات اور محبت آمیز محتاط لہجے کی کمی بھی نہیں ہے۔اپنی سحر آگیں سادگی کے علاوہ کتاب میں انتہائی عمدہ انتباہ بھی ہیں اور ہر واقعہ کو پیش کرنے میں اس کا خاص خیال رکھا گیا ہے کہ وہ کوئی اخلاقی وسماجی سبق بھی دے۔ کہانی ان ہمہ گیر اثرات پر بھی روشنی ڈالتی ہے جو ہندوستان میں عورتوں نے ڈالے ہیں۔ ساتھ ہی یہ بھی بتایا گیا ہے کہ یہ اثرات کس طرح اور زیادہ موثر اور بارآور ہو جائیں گے جب ذہنوں اور خوبیوں کو تعلیم سے مربوط کیا جائے گا۔

4- کتاب کی ایک اور نمایاں اچھائی یہ ہے کہ یہ بڑی خوبی کے ساتھ ہندوستان کی خواتین

کے لیے انتہائی قابل عمل ہے۔ ناممکن ہے کہ یہ کتاب ان کے تخیل کو اپنی طرف مبذول نہ کرے اور ان کے دماغوں پر روشنی نہ ڈالے اور پھر کسی دیسی مرد کو اسے اپنے خاندان کے افراد کے ہاتھوں تک پہنچنے سے کسی قسم کا ڈر بھی نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس یہ احساس ہوگا کہ اسے پڑھ کر انھیں فائدہ ہوگا اور لطف بھی آئے گا۔ ساری کتاب میں کہیں بھی کسی ایسے جذبے کا اظہار نہیں کیا گیا ہے جو حقیقی یا اخلاقی نہ ہو۔ نہ ہی اس میں کوئی بے قاعدہ یا ایسے اصولی بیان لیے گئے ہیں جو (خصوصاً مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے) معصوم اور اچھے نہ ہوں۔

5- ایک طرف اگر یہ کتاب اپنے لہجے اور اپنے مطالب کے لحاظ سے پورے طور پر محمڈن ہے تو ساتھ ہی مکمل طور پر انگریز حکومت کے جذبات و احساسات کی وفادار اور ان سے ہم آہنگ ہے۔ وہ باب جس میں ہماری ملکہ کی گھریلو زندگی اور ہر مجیسٹی کے بیٹے کی متوقع آمد کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف کم از کم انگریزی معاشرت اور یورپین عادات واطوار کی کچھ خوبیوں کو اچھی طرح سمجھتا ہے۔

6- نذیر احمد کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ انھوں نے نئی زمینیں تلاش کی ہیں اور صحیح سمت میں کی ہیں۔ سیدھے سادھے اور فطری انداز میں مفید اور دل چسپ عبارت کی مثال پیش کی ہے۔ یہ ایک ایسی مثال ہے کہ جس کے بارے میں لفٹنٹ گورنر کا خیال ہے کہ جلدی ہی اس مثال کی پیروی کرنے والے بڑی تعداد میں سامنے آئیں گے۔ آں جناب کو اس بات کا خصوصی طور پر یقین ہے کہ اس وقت محمڈن گھریلو زندگی کے بارے میں جو کچھ اتنی کامیابی کے ساتھ لکھا گیا ہے، دوسرے حلقوں میں ایسی ہی کوششیں جلدی ہی ہوں گی اور اتنی ہی واضح اور حقیقی تصویریں ہمیں ہندو خاندان اور اس کی داخلی کیفیات کی ملیں گی۔

7- محمد نذیر احمد کو ایک ہزار روپے کا پورا انعام دینے میں بھی لفٹنٹ گورنر کو بڑی مسرت ہے۔ اور آنجناب ان کی تصنیفی صلاحیتوں سے خوش ہو کر خود اپنی طرف سے ایک ٹائم پیس عطا کریں گے جس پر مناسب عبارت لکھی ہوئی ہوگی۔ آنجناب کو امید ہے کہ وہ نذیر احمد کو یہ انعام جلسہ عام میں دے سکیں گے۔ یہ جگہ اس افسر کی سہولت کے مطابق

طے ہوگی ، زیادہ امکان اسکا ہے کہ یہ اتاوہ ہو جب لفٹنٹ گورنر صاحب کا کیمپ وہاں سے گزر رہا ہو۔

-8 حکومت کے استعمال کے لیے مزین طباعت کے ساتھ دو ہزار کاپیوں کے ایک اڈیشن چھاپنے کا فوراً آرڈر دیا جا سکتا ہے۔ نذیر احمد خود بھی کاپی رائٹ کے حق کے لیے اور کتاب کو اپنے طور پر شائع کرنے کے لیے جو اقدام مناسب سمجھیں اٹھا سکتے ہیں۔ یہ کتاب یقیناً مقبول ہوگی، باوجود اس کے کہ اس کا آرائش سے مبرا اور سیدھا سادہ انداز اور تخیل قاری کو شائد پہلے پہل، بے کیف اور عجب لگے۔ کوئی شک نہیں ہے کہ نذیر احمد، کتاب کی ان کمیوں کو دور کرنے میں شکر گزار ہوں گے جن کا تم نے مشورہ دیا ہے۔

-9 لفٹنٹ گورنر سمجھتے ہیں کہ امتحان کی ایک مناسب درسی کتاب کی حیثیت سے ممتحنین کے بورڈ سے اس کی سفارش کی جا سکتی ہے۔ عام اورینٹل کتابوں کی روکھی پھیکی اور قابل اعتراض کہانیوں کے مقابلے میں کہیں بہتر یہ کتاب، طالب علم کو نہ صرف بولی جانے والی صحیح اور دل کش زبان اور اس کے فارم سے واقف کرائے گی بلکہ روزانہ کی زندگی اور عام عادات واطوار کا علم بھی فراہم کرے گی۔ یہ معلومات ان تمام لوگوں کو فائدہ پہنچائے گی جن کے کام انھیں عوام کے رابطے میں لاتے ہیں۔

-10 محمد نذیر احمد کے دوسرے ایسے کام اگر چہ نئے پن (Originality) کے وصف سے متصف نہیں ہیں مگر اس میں شبہ نہیں ہے کہ وہ بھی، صوبوں کے اسکولوں اور کالجوں میں مفید ثابت ہوں گے۔ اس سلسلے میں تمھاری تمام سفارشوں کو حکومت کی رضامندی اور اجازت حاصل ہے۔

-11 یہ میمورینڈم اور یہ خط گورنمنٹ گزٹ کے ضمیمے اور، حکومت کے ریکارڈس کے انتخاب میں شائع ہوگا۔ اردو گزٹ کے ضمیمے میں اسکا ترجمہ بھی شائع ہوگا۔

ضمیمہ-III

ART- XIII

دیسی مصنّفین کی قابل توصیف کتابیں

میں نے ڈیپارٹمنٹ کے معتبر اسکالرز سے ہر کتاب کی جانچ کرائی ہے اور اصطلاحات اور وضاحت کے ان طریقوں کی صحت کو خود بھی دیکھا ہے۔ جو سات، آٹھ، نو اور گیارہ نمبر کے کسی قدر دشوار مضامین میں اپنائے گئے ہیں۔ یہ سب کے سب محتاط اور صحیح پیش کش کے لحاظ سے قابل تعریف ہیں۔ یہ زبان کی بدہیئتیوں سے پاک ہیں جو تکنیکی اصطلاحات استعمال ہوئی ہیں وہ بھی وہ ہیں جو عام طور پر مقبول ہیں۔ تصویریں اور شکلیں وغیرہ صحیح اور بہت اچھی بنائی گئی ہیں۔ یہ اس لیے بھی قابل تعریف ہیں کہ ان کی طباعت سنگی ہوئی ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ مترجم کو دوسرے موضوعات کے مقابلے میں جیومیٹری اور علم حکمت سے زیادہ دلچسپی ہے اور ان سے متعلق مسائل میں وہ زیادہ خوش رہتا ہے۔ چار جلدیں اقلیدس کے ان مختلف اڈیشنوں کے ترجمے ہیں جن میں مسٹر پاٹس کا اڈیشن پرابلمس کے اپنے شاندار مجموعے کی وجہ سے زیادہ جامع ہے ظاہر ہے کہ اس میں مترجم کو محنت بھی بہت کرنا پڑی ہے اور وقت بھی زیادہ دینا پڑا ہے۔ اس نے، علامتوں کو استعمال کیے بغیر، صفائی اور آسانی کی خاطر ڈیمانسٹریشن کے اقدام کو پیراگراف میں رکھنے کا، ایڈیٹر کا طریقہ اپنایا ہے۔

چار مضامین Plane اور ایک مضمون spherical Trignometry پر ہے۔ موخر الذکر اس موضوع پر مسٹر ٹوڈ ہنٹر کے بہترین کام کا ترجمہ ہے۔ اول الذکر میں ایک مسٹر وِلموٹ کی Trigonometry کا ترجمہ ہے۔ مسٹر وِلموٹ کی کتاب اس ملک میں، دیسی طالب علموں

کے استعمال کے لیے شائع ہوئی تھی۔ اس موضوع کے تعارف میں وضاحتی نوٹ قابل تعریف ہے۔ اس کتاب کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ اس میں کلکتہ یونیورسٹی کے امتحان کے پرچوں سے مثالیں شامل کی گئی ہیں اور ترجمے کے لیے الجبرا اور ارتھمیٹک سے متعلق اچھے مضامین کا انتخاب کیا گیا ہے۔ مسٹر برنارڈ اسمتھ کی ارتھمیٹک، اسکولی کتاب کی حیثیت سے کسی قدر ضخیم ہے اور قاعدے اور اصول قابل تعریف ہیں۔ اور منشی ذکاءاللہ نے تو ایسا لگتا ہے کہ اپنی کتاب میں کسی چیز کو چھوڑا ہی نہیں ہے۔ ٹوڈہنٹر کا الجبرا جو ایک معیاری کام ہے اب خارج ہو گیا ہے اور کتاب کے ابتدائی حصے ہیں 'Negative quantities' 'Anomalous forms' اور 'Imaginary expressions کے ابواب مترجم نے بہت اچھی طرح دیئے ہیں۔ یہ ایک اہم نکتہ ہے کیوں کہ مسٹر ٹوڈہنٹر کے کاموں کی سب سے بڑی خوبی ان کی سلیس زبان اور امکانی مشکلات کا اندازہ بڑا محتاط ہے۔ Theory of Equations پر مضمون الجبرا کا تکملہ ہے۔ Differantial and Integral Calculus پر اسی مصنف کے مضامین معیاری کام ہوئے ہیں اور منشی ذکاءاللہ نے ترجمے کے لیے ان کا انتخاب بہت صحیح کیا ہے۔ آئیرلینڈ میں کوئنز کالج کے گالربتھ ہاوٹن کے چھوٹے اسکولوں کے قاعدے (Manuals) کم عمر طالب علموں کے لیے ہیں۔ ان کے ترجمے میں مترجم کو کوئی دشواری نہیں ہوئی۔

(سلسلۃ العلوم:- اردو میں، ریاضی پر 23 جلدوں پر مشتمل ایک سلسلہ، سنگی طباعت ۸ جلدیں از منشی ذکاءاللہ، ہیڈ ماسٹر، گورنمنٹ نارمل اسکول، دہلی)

اردو میں ریاضی سے متعلق کتابوں کے ایک سلسلے کی آمد اور خصوصاً اس وقت سائنس کی تدریس میں دیسی زبانوں کے استعمال کے مقدمے کی انتہائی خوشگوار امانت ہے اور میں صرف یہ کہہ سکتا ہوں کہ خالص ریاضی Pure Mathmatics کے مکمل نصب کے لیے زیر غور کتابوں سے بہتر کتابوں کی ہمیں ضرورت نہیں ہے۔

ان مضامین کو اس میڈیم سے پڑھنے دیجیے اور پھر نہ تو توتے کی طرح رٹنے والی شکایت باقی رہے گی اور نہ ہی انڈر گریجویٹ سطح پر طالب علموں میں فکر کی کمی کا گلہ ہوگا۔ سلسلۃ العلوم میں مندرج نصاب طالب علموں کو، آسان Mechanics and Hydrostatics کے اضافے کے ساتھ بی۔ اے تک لے جایا جا سکتا ہے۔

منشی ذکا اللہ کی تعلیم و تربیت حکومت کی سر پرستی میں چلنے والے دلی کالج میں ہوئی تھی، پھر وہ ڈپٹی انسپکٹر آف اسکولس ہوئے۔ بعدازاں، میجر فلر کی درخواست پر، انھیں دہلی میں اسی عہدے پر منتقل کر دیا گیا۔ میں سمجھتا ہوں کہ جو کام انہوں نے اپنے ذمہ لیا تھا، اسے جس ایمانداری اور احتیاط سے انھوں نے مکمل کیا ہے سب سے زیادہ تعریف اسی کی ہونا چاہیے۔ کام انتہائی محنت طلب تھا، اور کتاب کی پیش کش کے انداز، اس کی کوالٹی میں ریاضی کی صلاحیتوں میں کسی کمی کا اظہار نہیں ہوتا ہے۔ کتاب کا انداز، ادبی کارنامے سے زیادہ سائنسی ہے اور تعلیم میں ایک اہم معاون و مددگار ہونے کی وجہ سے میں سمجھتا ہوں کہ حضور والا کے دائرے احکام میں آتی ہے۔

میں اس کے لیے ایک ہزار روپوں کے اعلیٰ ترین انعام کی سفارش کرتا ہوں بلکہ میں اس سے ایک قدم آگے جا کر یہ تجویز کروں گا کہ انعام میں مزید پانچ سو روپوں کا اضافہ کر دیا جائے۔

من جانب سکریٹری ٹو گورنمنٹ، نارتھ ویسٹرن پراونسز
بخدمت، دی ڈائریکٹر آف پبلک انسٹرکشن، نارتھ ویسٹرن پراونسز
نمبر 2161A، ۔مورخہ نینی تال، 15/جون 1872

آپ کے خط نمبر 415 مورخہ 3 مئی 1872، جس کے ساتھ آپ نے، پرائز نوٹی فیکیشن کے تحت گورنمنٹ نارمل اسکول کے ہیڈ ماسٹر منشی ذکا اللہ کے تیار کیے ہوئے ریاضی کی کتابوں کے سلسلے سے متعلق میمورنڈم منسلک کیا ہے، رسید بھیجنے کا مجھے حکم ملا ہے۔ مجھے یہ بھی کہنا ہے کہ حضور لفٹنٹ گورنر صاحب کو کتابوں کی خوبیوں سے متعلق آپ کی رپورٹ کو پڑھ کر بڑی طمانیت ہوئی ہے۔

سائنس کی کتابوں کے اس سلسلے کی تیاری اور اس کی اشاعت میں پرانے ملازم منشی ذکا اللہ نے جس لگن محنت اور عوامی خدمت کے جذبے کا مظاہرہ کیا ہے۔ حکومت اس کے لیے ان کی نہایت شکرگزار ہے اور اس سال کی گرانٹ میں سے پورے ایک ہزار روپوں کے انعام کے ساتھ پچھلے سال کی گرانٹ کی غیر متوقع بچت میں سے مزید پانچ سو روپے انھیں دینے کا اعلان کر کے خوشی محسوس کرتی ہے۔ یہ ان کی خدمات کے اعتراف میں ہے۔

آپ کا میمورینڈم اور یہ حکم نارتھ ویسٹرن پراونسز کے گزٹ اور انتخاب (Selections) کے ضمیمے میں شائع کیا جائے گا۔

ضمیمہ IV

منشی ذکا اللہ

ایک عظیم ماہر تعلیم*

ہندوستان میں انیسویں صدی پر ڈالی جانے والی کوئی تنقیدی نظر مکمل نہیں ہو سکتی جس میں انتہائی دور رس اہمیت کی حامل ایک حقیقت کو شامل نہ رکھا جائے، اور وہ حقیقت ہے وہ بے حسی جس نے اعلیٰ تعلیم کے معاملے میں مسلمانوں کو پسماندہ کر دیا۔ ہندوستانی عوام کے دوسرے تمام حلقوں کے مقابلے میں مسلمان، بغاوت کے بعد سب سے زیادہ بددل ہوئے اور ان شکوک وشبہات نے جن کے یہ لوگ یکسر نا مصنفانہ طور پر شکار ہوئے، ان کے لیڈروں کی ہمتوں دپست کر کے رکھ دیا۔ کچھ وقت تک قدامت پرستی اور رجعت پرستی کی ہی آوازیں اٹھتی رہیں۔ پھر بے شمار قیمتی سال کھو دینے کے بعد علی گڑھ تحریک شروع ہوئی۔ مگر اس نے بھی، بڑی تحریک ہونے کے باوجود آبادی کے ایک چھوٹے سے حصے ہی کو متاثر کیا۔ ایک طویل مدت تک مغربی تعلیم اکثریت کے لیے مردود ومطعون ہی رہی۔ یہ کہنا غالباً صحیح ہو گا کہ ایک سال قبل تک عام پیش قدمی کا کوئی شائبہ نہیں تھا۔

حالیہ واقعات میں اس doctrine کی بڑی واضح تکذیب نظر آتی ہے۔ (doctrine جو مسٹر Chirol کے اکثر مضامین کا مواد ہے) کہ ہندوستان میں سیاسی احتجاج، عواقب کو مختلف سمتوں میں پہلے ہی پھینک دیتا ہے۔ یہاں اس کے بالکل برعکس صورت حال صحیح ثابت ہوتی ہے۔ حالیہ مسلم احیاء سیاسی سمت سے آیا۔ لیکن جیسا کہ اکثر ہوتا ہے، سیاسی سرگرمی بڑی سرعت کے ساتھ دانش ورانہ سرگرمی میں تبدیلی ہو گئی۔ سیاسی لہر پر وہ تعلیمی بے حسی اور تساہلی جو ایک طول

عرصے سے چھائی رہی تھی، بہہ گئی اور اب نئی زندگی کے ایک انتہائی اہم پہلو میں ایک قابل ذکر پیش رفت ہونے کے امکان نظر آنے لگے ہیں۔

آنے والے دنوں میں اگر ایک دانش منداور لبرل راہ اختیار کی جاتی ہے اور، تعلیم کی اُس کی تمام تر اکملیت کے ساتھ، خواہش بیدار ہوتی ہے تو اسلام میں نئی ترقی پسند تحریک سے سارا ہندوستان سودمند ہوگا۔ تمام دوسری چیزوں سے اوپر ایک چیز رہی ہے جس نے ہندوستان کے دو عظیم فرقوں کے مابین باہمی مفاہمت کے لیے سب سے زیادہ خطرات پیدا کیے ہیں وہ ہے جہالت۔ کیوں کہ یہ جہالت ہی ہے جو عدم رواداری، کی منبع و ماخذ ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں میں تعلیمی بے عملی چوں کہ جاری وساری رہی، اس لیے اس بات کا بہت امکان تھا کہ یہ جہالت، تلخی اور اعتماد کی کمی کی طرف لے جائے ان عوامل کی وجہ سے انبوہی تشدد عام ہوسکتا ہے۔ مگر اب جب کہ سمجھدار قیادت نے مسلمانوں کی توانائیوں کو تعلیم کی راہ پر لگا دیا ہے، یہ خطرہ بڑی تیزی سے کم ہوگا کیوں کہ ایک روشن خیال مغربی تعلیم کی سمت میں اُٹھنے والے ہر قدم کو ناگزیز طور پر مسلمانوں کو ہندوؤں کے قریب لانا چاہیے۔ کم ازکم سماج کے اس اہم حلقے میں جسے' جدید، (ماڈرن) کا نام دیا جاسکتا ہے۔ ہندوستان اور مشرق کے ہر دوسرے ملک میں، قیادت کی باگ دوڑ اعلیٰ نسبی سے اعلیٰ لیاقت کے ہاتھوں میں جارہی ہے، اور جوں جوں ابتدائی تعلیم عوام تک پہنچتی ہے اس قیادت میں اضافہ یقینی ہے۔ ہندوستان میں ایک پُر امن انقلاب کا انحصار، تمام دوسرے عوامل کے مقابلے میں تعلیم کے پھیلنے پر سب سے زیادہ ہے اور یہ انتہائی اہم ہے کہ وہ فرقہ جو سب سے زیادہ پسماندہ ہے وہ جلد اپنی پچھلی کمیوں اور کوتاہیوں کی تلافی کر لے۔

اسی نکتے پر اسلامی تمدن کے فروغ کے پیچھے کارفرما اصولوں اور اسباب وعلل پر غور کر کے پہنچا جاسکتا ہے۔

(۱) یہ ایک ایسا موضوع ہے جس کو مغربی مصنفین اور مفکرین کی کافی توجہ نہیں ملی۔ سائنسی قدروقیمت کی بہت کم کتابیں انگریزی میں آئیں۔ جرمنی اور فرانس اس کی اہمیت کو سمجھنے کے معاملے میں اتنے پیچھے نہیں رہے۔ مسلمان مصنفین کی انگریزی میں لکھی ہوئی کتابیں حالیہ برسوں میں سامنے آتی ہیں مگر جدید تنقیدی خطوط پر کیا جانے والا کام تاریخ کے حقائق کو مقبول بنانے سے پہلے ابھی بہت باقی ہے۔

ان اصولوں میں سے ایک جس کا ذکر قران میں بھی ہے، یہ ہے کہ مسلمانوں کو علم کی تلاش و جستجو کرنا چاہیے۔ اسی اصول کے مطابق، یہ بات تاریخ کی ایک ٹھوس حقیقت بن گئی کہ محمڈن کلچر جب بھی، خود اپنے ماحول سے الگ کسی دوسرے دانش ورانہ ماحول کے رابطے میں آیا ہے تو نتیجہ ترقی اور روشن خیالی کی صورت میں نکلا ہے۔

مغرب کی تاریخ سے دو مثالیں لے لیجئے۔ سیریا اور ایشیا مائز میں اپنی فتوحات کے ذریعے، بازنطینی کلچر سے عربوں کا رابطہ، خود عربوں کے تمدن میں ایک یادگار پیش رفت لایا۔ یونانی فلسفے اور سائنس کے خزانے خلفاء کے عہدِ حکومت میں دمشق اور بغداد کے اسکالرز کے ذوق شوق اور ان کی توانائیوں کی وجہ سے نوع انسانی کی آنے والی نسلوں کے لیے محفوظ و مامون ہو گئے اور جب تک ان کا اقتدار رہا، مغربی ایشیا میں دانش ورانہ، فروغ و ترقی کے لیے رواداری اور آزادی کا ایک علاقہ فراہم رہا۔

دوسری مثال عظیم عثمانی سلاطین کے زمانوں سے لی جاسکتی ہے کہ جس کے بعد 1453 میں قسطنطنیہ پر قبضہ ہوا۔ اس عہد میں، جو رابطہ یورپ کی طاقتوں کے ساتھ ہوا اس نے، مشرق اور مغرب کے مابین، ایک باہمی تفہیم پیدا کی، شہری آزادیوں کو وسعت بخشی۔ پروفیسر بری (Prof. Bury) کہتے ہیں۔ ''عیسائی قلمرو(Christandom)، میں اس عہد کا کوئی حکمران انصاف کرنے کے معاملے میں مسلمان دی میگنی فیشنٹ جیسی حقیقی دلچسپی اور سنجیدہ عزم رکھنے والا نہیں تھا۔

مسلمان اور ہندو تہذیبوں کی باہم آمیزش بھی یہی تاریخی سبق سناتی ہے۔ اکبر اور اس کے فوراً بعد آنے والے اس کے جانشینوں کی شاندار حکمرانیاں محض حملہ آوروں کی نوخیز اور نوجوان قوت و توانائی کا نتیجہ نہیں تھیں، اس کے پیچھے قدیم ہندوستانی تہذیب و تمدن کے اثرات بھی کم نہیں تھے۔ اس عہد میں آزادی کے وسیع و عریض میدان وا ہوئے اور رواداری کا چلن ہوا۔

اس اہم نکتے کو ایک دوسری شکل میں زیادہ واضح طور پر یوں دیکھیے۔ اسے تاریخی طور پر مصدقہ سمجھا جا سکتا ہے کہ اسلام جہاں جہاں آزادی کے ساتھ نئے علوم و فنون کے راستے پر گامزن ہوا ہے (اور اس راستے کو اسلامی تحریروں میں فرض کی طرح پیش کیا گیا ہے) اس نے ماحول کو اپنانے اور اس سے ہم آہنگ ہونے کی صلاحیت کا مظاہرہ کیا ہے، اور یہ روشن خیالی، فروغ و ترقی کی

علامتیں ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ تصویر کا ایک دوسرا رخ بھی ہے اور یہ کہ توسیع کے زمانوں سے قبل یا بعد علیحدگی واختصاص کے زمانے بھی رہے ہیں، مگر جب ان کی جانچ پڑتال ہوتی ہے تو پتہ چلتا ہے کہ یہ زمانے وہی ہیں جن میں اسلام کی جذب کن اور مماثل قوتوں پر قدغن لگائی گئی اور روشن خیال تعلیم کو رد کیا گیا۔ اپنے پیروؤں کو محمدؐ کے حکم ''علم حاصل کرو وہ چاہے جہاں بھی ہو۔'' کی صداقت اور اس کے تدبر کی تصدیق تجربہ نے کی ہے۔ اس حکم کی جب عام طور پر تعمیل ہوئی، تو انسان پھولا پھلا۔ نئے علمی و دینی ماحول سے رابطے ترقی پسند مسلمانی (Mohammadanism) کے ہمیشہ محافظ رہے۔

یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسلام کے توسیعی عہد، صرف اس کی شاندار عسکری فتوحات کے بعد آئے۔ ابتدائی زمانے میں شاید ایسا ہی ہوا ہو مگر یہ بات عصرِ نو کے لیے ہرگز صحیح نہیں ہے۔ مثلاً 'ینگ ٹرکس تحریک جس نے آئینی آزادی کے وسیع وعریض میدان کھول دئے، کسی بڑے فوجی دور کا نتیجہ نہیں تھی۔

کئی برس پہلے کیمبرج میں، مجھے حالیہ ترکی انقلاب کے ایک لیڈر سے بڑی قریبی ملاقات کا شرف حاصل ہوا تھا۔ انھوں نے اُس وقت مجھے بتایا تھا کہ اس ساری تحریک کے پس پشت کام کرنے والا اصول تھا مغرب کے علوم، مغرب کی سائنس اور مغرب کی سیاست کو ماننا اور اس کو اپنانا۔ میں جن لوگوں سے ملا ہوں وہ اُن میں انتہائی محب وطن مسلمانوں میں سے ایک تھے۔ میں انھیں اس وقت سے جانتا تھا جب وہ ریفیوجی تھے۔ جب ترکی میں انقلاب یا اس ملک میں اسلام میں اصلاحات سے زیادہ کوئی چیز ناممکن نہیں معلوم ہوتی تھی۔ مگر وہ اسلامی تاریخ کے ایک طالب علم تھے اور اس ایک اصول کے کٹر ماننے والے۔ انھوں نے اپنی تحریروں سے اپنے اُن پیروکاروں کو ولولہ اور حوصلہ بخشا جنھوں نے اسی مرکزی خیال کے ساتھ ان کی تعلیمات کی پیروی کی۔ واقعات نے مکمل طور پر یہ ثابت کر دیا ہے کہ ان کی تشخیص صحیح تھی اور یہ کہ وہ علاج جس کی انھوں نے ہمیشہ تلقین کی، وہ نامناسب اور ناکافی نہیں تھا۔

منشی ذکاءاللہ، جنھیں میں پچھلی صدی کے عظیم ماہرین تعلیم میں سے ایک سمجھتا ہوں، کے نقطہ نظر کو دکھانے اور سمجھانے کے لیے یہ طویل تاریخی پیش لفظ ضروری رہا ہے۔ وہ ایک مورخ اور ایک اورینٹل اسکالر تھے۔ میں نے جو کچھ اوپر لکھا ہے، وہ اور اس موضوع سے میری دلچسپی کا سہرا ان ہی

کے سر ہے۔ ان کی حیثیت اور ان کے مقام کو واضح کرنے کے لیے ان کی زندگی کی خاکہ بندی ضروری ہے۔ یہ میں، اپنے بس بھر مختصر پیش کرنے کی کوشش کروں گا۔ بعدازاں توقع ہے کہ میں ایک میموائر شائع کر سکوں گا جو میں نے مکمل کر لیا ہے اور جس سے زیادہ تفصیلات حاصل کی جا سکیں گی۔

منشی ذکاءاللہ دلی کے شاہی شہر میں 1832 میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کے خاندان کے لوگ کئی نسلوں سے، ایوان تیمور کے شہزادوں کے اُستاد اور اتالیق رہے تھے۔ ان لوگوں نے، ابتدائی مغل ایام میں حاصل کی ہوئی اپنی اعلیٰ تہذیبی روایات کو، خاندان مغلیہ کے زوال کے جلو میں آنے والے انحطاط اور تعیش کے زمانے میں بھی بچائے رکھا۔ نوجوان ذکاءاللہ کو دلّی مغربی تمدن سے تقریباً اچھوتی، خالص اور اورینٹل شہر کی حیثیت سے یاد تھی۔ ان کی زندگی نے بعد کو جو راستہ اختیار کیا، اور بڑھاپے کے اُن کی عقائد و خیالات کا جائزہ لیتے وقت اس حقیقت کو ضرور پیش نظر رکھنا چاہیے۔

اس نوجوان لڑکے کی ماں دلّی کی انتہائی قابلِ ذکر اور ممتاز خواتین میں سے تھیں۔ فیصلوں میں دانش مند، کردار میں مضبوط، اور اپنے بچّوں کی تربیت کے معاملے میں مہربان مگر پرعزم رہنما تھیں۔ ذکاءاللہ کو ان کی شکر گزاری کے ایک ایسے قرض کا احساس تھا جس کے بارے میں اُن کا خیال تھا کہ وہ اسے کبھی ادا نہ کر سکیں گے۔ اپنے انتہائی ضعیفی کے دنوں میں ماں کا تذکرہ کرتے ہوئے، میں نے خود اُن کی آنکھوں میں آنسو آتے ہوئے دیکھے ہیں۔ اپنی ساری زندگی میں انھوں نے کوئی فیصلہ اپنی ماں سے مشورہ کیے بغیر نہیں لیا۔ وہ اُن عظیم ہندوستانیوں کی ایک مثال ہیں جن کی اُفتاد اور جن کے کردار کی تشکیل، نہایت کم عمری کے زمانے ہی سے ماں کی محبت سے ہوئی۔ ان کے والد قدیم انداز کے علم و فضل کے ایک مہذب اسکالر تھے اور اپنی فارسی کی قابلیت کے لیے مشہور۔ اُن سے جو کچھ مل سکتا تھا اُن کے بیٹے کو مفت ملا۔

ذکاءاللہ بلوغت کی طرف بڑھ رہے تھے اور دربار اور شہر دلّی میں بڑی بڑی تبدیلیاں رونما ہو رہی تھیں۔ برطانوی اقتدار و قوت جنوب مشرق سے آگے نکل چکی تھی۔ خانۂ تیمور، جو بہت عرصے سے اپنی عظمتِ رفتہ کی محض پرچھائیں رہ گیا تھا اب خاک میں مل رہا تھا۔ دلّی میں ایک برطانوی ریذیڈینسی کے قیام کے ساتھ ہی، مغلوں کے شہر میں مغرب کے نئے علوم کی ترویج و پرداخت کی کوششوں کا بھی آغاز ہوا۔ پرانا دلّی کالج قائم ہوا، اور نوجوان ذکاءاللہ کو جن کی عمر اس وقت محض بارہ

سال تھی اُن کے والد نے وہیں بھیج دیا اور وہ وہاں کے طالب علم بن گئے۔ درباری علم کی جگہ مغربی سائنس کی تعلیم، یہ تبدیلی بڑی حیران کن رہی ہوگی۔ ذکا اللہ نے ابتداء ہی سے بڑی حیرت ناک ذہنی صلاحیتوں کا مظاہرہ کیا تھا۔ اُنکی ان صلاحیتوں نے انھیں ریاضی اور سائنس کے اچھے طالب علموں کے گروہ میں سب سے اونچی جگہ لا کھڑا کیا۔ ان مضامین میں اُن کو بے شمار انعامات ملے۔

عمر میں اُن سے کچھ بڑے، مشہور و ممتاز ریاضی داں پروفیسر رام چندر تھے، جنھوں نے ریاضی کی اعلیٰ شاخوں میں اپنے اساسی اور تخلیقی کاموں کی بناء پر مغرب میں بھی ایک مقام حاصل کیا۔ نوجوان اور ذہین لڑکا رام چندر کا شاگرد ہو گیا۔ اس کی اپنی شاندار کامیابیوں کے پیچھے اُس کے پروفیسر ہی کا ہاتھ تھا۔ دونوں کے درمیان جو احترام اور دوستی پیدا ہوئی وہ بغیر کسی شکست و ریخت کے اس وقت بھی قائم رہی جب بعد کو رام چندر عیسائی ہو گئے۔ بے شک، ذکا اللہ کو ساری زندگی یہ بات نظر آتی رہی کہ وہ اپنے سے مختلف مذاہب کو ماننے والوں کے ساتھ بھی کیسی دوستی قائم کر سکتے تھے اور اس دوستی کو برقرار رکھ سکتے تھے۔

نوجوان طالب علم نے تعلیم میں غیر معمولی سرعت کے ساتھ ترقی کی۔ ایک وقت وہ سارے علوم کو اپنی قلمرو، کی طرح لیتے ہوئے بیکن (Becon) جیسے لگتے تھے۔ ان کی عربی فارسی کی تعلیم بھی چلتی رہی، انھوں نے بعد کی اپنی انگریزی اور ہندوستان کی تاریخ کی واقفیت کی بنیاد رکھی، انھوں نے نیچرل سائنس کی تقریباً ہر شاخ میں کام کیا اور ریاضی میں تخصیص حاصل کی۔ جب یہ یاد کیا جائے گا کہ وہ مغربی علوم میں دسترس حاصل کرنے والے شمالی ہندوستان کے اولین طالب علموں میں تھے، اُس وقت یہ بات سمجھ میں آئے گی کہ ایسے مطالعات کے نصاب کی تعلیم و تکمیل کتنا اہم اور انوکھا کارنامہ تھی۔

ان کے کیریئر کے شاندار دانش وارانہ پہلو سے مڑ کر ان کی گھریلو زندگی پر نظر ڈالیں تو وہ بھی ہمیں بڑی پیاری نظر آتی ہے۔ اپنی والدہ سے اُن کی بے پناہ محبت کا ذکر ہو چکا ہے۔ انھوں نے اپنی والدہ سے نرم مزاجی اور دوسروں کا خیال رکھنے کی جو خوبیاں سیکھیں وہ ان کی عمر کے ساتھ ساتھ بڑھتی اور مستحکم ہوتی رہیں۔ ان پر مزید اضافہ انتہائی دیانت داری اور حیرت انگیز محنت و مشقت کا۔ بہت کم ہندوستانی ہونگے جو ویسی پُر مشقت روزانہ زندگی گزارتے ہوں جو انھوں نے گزاری۔ عادت میں سیدھے سادے، طریقوں میں سلیقہ اور نظم، جسم میں جو دیکھنے میں دبلا پتلا مگر

اپنی قوت و توانائی میں ممتاز۔ اس کا اصلی سبب زندگی گزارنے کے اُن کے اپنے محتاط طریقے تھے۔ اپنی زندگی کے آخری سال تک، جب وہ اسّی برس کے ہوگئے تھے انھوں نے مجھے بتایا کہ وہ ایک دن بھی بیمار نہیں ہوئے تھے۔ ان کے اتنے بہت سارے کاموں کی تکمیل کے پیچھے یہی راز ہے۔ بڑھاپے میں اُن کی صورت دیکھنے میں بہت اچھی لگتی تھی، چہرے کے خدوخال سے شفقت ومہربانی ٹپکتی تھی، آنکھوں میں چمک تھی جس کی جھلک اس وقت صاف نظر آتی تھی جب وہ اپنے عزیزوں، رشتے داروں اور دوستوں کی بات کرتے تھے۔ اُن کے پاس جانا اور ان سے ملنا نفاست وتہذیب کا سبق ہوتا تھا۔ اپنے مہمانوں کو آرام پہنچانے کا وہ ہر جتن کرتے تھے، ان میں قدیم دنیا کی نفاست تھی جو لگتا تھا کہ انھیں، مغل دربار سے اپنے خاندان کی طویل وابستگی کی وجہ سے ورثے میں ملی تھی۔ ان کی زندگی کی تصویر، پرانے وقتوں کے دلّی کے ایک شریف کی زندگی کی تصویر ہے۔

19 برس کی عمر میں نوجوان، ذکاءاللہ نے اپنا تعلیمی کام شروع کیا، اور اگلے پچیس برسوں میں پروفیسر، اور انسپکٹر کی حیثیت سے اُنکی محنتیں مسلسل جاری رہیں۔ بغاوت نے کچھ عرصے کے لیے بھیانک خلل پیدا کیا اور ذکاءاللہ کا خاندان انتہائی افلاس وتنگ دستی کا شکار ہوا۔ اُن کا نام نئی انگریزی تعلیم سے وابستہ ہونے کی وجہ سے اُن کی زندگی کو متعدد بار خطرات درپیش ہوئے۔ ان دنوں کا انھوں نے شاید ہی کبھی تذکرہ کیا ہو لیکن اگر کبھی ذکر کیا تو ہمیشہ خوف ودہشت کے ایک احساس کے ساتھ، کیوں کہ تاریخ کے ایک طالب علم کی حیثیت سے اور اُس شخص کی حیثیت سے جس نے پرانے عہد کے انحطاط کا تجربہ کیا تھا، انھیں اس بے پناہ افراتفری کا بھی اندازہ تھا جو اگر باغی کامیاب ہو جاتے تو پیدا ہوتی۔ وہ یہ بھی جانتے تھے کہ ہندوستان کی نجات ان کے ذریعہ کبھی نہیں ہوسکتی تھی۔

بغاوت کے کچھ ہی دنوں بعد ذکاءاللہ نے الٰہ آباد میں رہائش اختیار کی، جہاں نئے گورنمنٹ کالج میں اور ینٹل لینگوئجز اینڈ سائنس کے پہلے پروفیسر کی حیثیت سے ان کا تقرر ہوا تھا۔ یہاں انھوں نے اپنے آپ کو پہلے اپنے طالب علموں میں اور بعد کو اپنے ساتھی اُستادوں میں ہر دل عزیز بنا لیا۔ ان کی سوانح حیات لکھنے کے دوران مجھے ایک بہت پیارا خط اُن کے ساتھی سنسکرت کے پروفیسر کا ملا، جو ابھی حیات ہیں اور عوامی خدمت کی ایک پرمشقت زندگی گزارنے کے بعد الٰہ

آباد میں ریٹائرمنٹ کی زندگی بسر کر رہے ہیں۔ یہ اُن بہت سی مثالوں میں سے صرف ایک مثال ہے جو اس ہمدردی اور تعلق کو دکھاتی ہے جو منشی ذکا اللہ اور تہذیب و اخلاق کے پیکر ہندو شرفاء کے درمیان رواں دواں تھا۔

اپنے قدیم دوست کی میری اپنی یادوں کی ابتداء تو اس وقت سے ہوتی ہے جب میں اُن سے دلّی میں ریڈنگ روم میں ملا کرتا تھا۔ لائبریری کی چھت پر گرمیوں کی ہر شام، ایک طرح کے لٹریری کلب کا جلسہ سا ہوتا تھا، جہاں مشترکہ دلچسپی کے موضوعات پر تبادلہ خیال ہوتا تھا، شمالی ہندوستان میں ایسے معزز افراد پر مشتمل کوئی گروہ، کوئی کلب تلاش کرنا مشکل ہی تھا۔ نذیر احمد مانے ہوئے لیڈر رہتے تھے اور اُن کے چاروں طرف ہندو اور مسلمان جمع رہتے تھے۔ کبھی کبھی کوئی ہمدرد انگریز افسر بھی ان کی گفتگو میں شریک ہونے کے لیے آجاتا تھا۔ ایسے مباحثوں میں ذکا اللہ تمام مضامین کی اپنی بے پناہ معلومات کی وجہ سے نمایاں رہتے تھے۔ اتنی واقفیت اور اتنی معلومات رکھنے والے کسی دوسرے فرد سے میں شاذ ہی ملا ہوں۔ اب یہ گروپ ٹوٹ چکا ہے۔ منشی ذکا اللہ کا انتقال ہو چکا ہے، ڈاکٹر نذیر احمد اور رائے پیارے لال خرابیِ صحت کے باعث آنے سے قاصر رہتے ہیں، نوجوان نسل کے لوگوں میں کوئی نہیں ہے جو، گئے دنوں کے ان دیو ہیکر افراد کا بدل ہو سکے۔

وہاں موجود رہنے والے ہم انگریزوں کے ذہن کو جس چیز نے انتہائی متاثر کیا وہ تھی مذہبی تلخیوں سے پاک رواداری کا انتہائی ہمدردانہ رویہ۔ ایک ایسا ماحول جس میں سیاسی تدبر بالغ ہوتا تھا اور سماجی اخوت پنپتی۔

ان بے شمار برسوں میں، جن کے دوران میں نے منشی ذکا اللہ کو جانا (ان کی زندگی کے آخر برسوں میں تو تقریباً روز ہی ملتا تھا) مجھے، کسی ہندو فرد یا کسی ہندو مذہبی رواج کے بارے میں کوئی تلخ بات یا برائی کرنے والا کوئی لفظ یاد نہیں آتا۔ اس کے برعکس میں نے انھیں ہمیشہ، عقائد کے بارے میں اپنے سے مختلف لوگوں کے لیے انتہائی احترام کے ساتھ بولتے سنا۔ وہ جہاں بھی گئے ان کے اثر نے ہمیشہ امن اور خیر سگالی کے جذبات پیدا کیے۔

ان کے کیریر کی کہانی کی طرف لوٹتے ہوئے۔ الٰہ آباد میں اپنے قیام کے دوران وہ سر سید احمد کی قیادت میں چلنے والی عظیم علی گڑھ تحریک سے بڑا قریبی تعلق رکھتے تھے۔ سید احمد ان کے قریبی اور

ذاتی دوست تھے۔ اور بہت کم ایسا ہوتا تھا کہ وہ کوئی اہم قدم اٹھائیں اور ان سے یا نذیر احمد سے مشورہ نہ کریں۔ علی گڑھ (تحریک) کی کامیابی بہت عرصے تک تذبذب میں رہی تھی، شمال میں رجعت پرستی کا حامی گروہ بہت مضبوط تھا اور خود سر سید احمد کی زندگی کو، ان کے ترقی پسند خیالات کی بناء پر کٹر ملاؤں کی طرف سے خطرہ تھا۔ انھیں برملا مرتد کہا گیا، متعدد مساجد میں ان کے خلاف تقریریں ہوئیں۔ تذبذب اور عقوبت کے ان ایام میں ذکا اللہ بڑی دلیری کے ساتھ ان کے شانہ بہ شانہ کھڑے رہے۔

وہ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ کے ایک ممتاز رکن تھے اور انھوں نے اس سے متعلق پریس کو اپنی شروع کی تمام کتابیں اشاعت کے لیے دی تھیں۔ وہ کالج کے ٹرسٹی بھی تھے اور ایک سرگرم کارکن بھی۔

1887ء میں ذکا اللہ باقاعدہ ملازمت سے سبک دوش ہوگئے اور پھر انھوں نے اپنے آپ کو پورے طور پر ادبی کاموں کے لیے وقف کر دیا۔ انھوں نے انگریزی اور ہندوستانی تاریخ کی متعدد جلدیں سیدھی سادی اور سلیس اردو میں شائع کیں اور اپنے مضامین اور ریاضی پر اپنی ان کتابوں کو اپنا ادبی کام قرار دیا جن، کے وسیلے سے ان کا نام ہمیشہ زندہ رہے گا۔ ان کی یہ توقع کتنی پوری ہوگی ، یہ معلوم ہونا تو ابھی باقی ہے۔ اپنے انتقال سے قبل انھوں نے اس بات پر اپنے افسوس کا اظہار کیا تھا کہ ان کی کتابوں کی بکری تقریباً ختم ہو چکی ہے۔ اگر چہ یہ حقیقت ہو سکتی ہے اور بہت ممکن ہے کہ ان کتابوں کی مقبولیت دوبارہ واپس نہ آئے مگر اس بات کو بھولنا نہیں چاہیے کہ وہ ان ادبی لوگوں میں سے تھے جنھوں نے دیسی زبانوں کے ذریعے مغربی تعلیم سے لوگوں کو متعارف کرانے کے عظیم کام کا بیڑہ اٹھایا۔ اگر چہ ہندوستان کے دوسرے صوبے خالص انگریزی تعلیم کی رو میں بہہ گئے اور انھوں نے انگریزی کو تدریس کا واحد ذریعہ گردانا، مگر ذکا اللہ نے خود اپنی تحریروں سے یہ ثابت کر دیا کہ انتہائی ترقی یافتہ مغربی مطالعات دیسی زبانوں کے ذریعے پڑھائے جا سکتے ہیں۔ آج ہم بنگال میں ورنا کیولر سے محبت کی تجدید دیکھ رہے ہیں، اور سائنس کی کتابیں بنگالی زبان میں لکھی جا رہی ہیں۔ آج جو کچھ بنگال میں ہو رہا ہے یہی خواب اردو کے لیے ذکا اللہ کا تھا۔ اور اس خواب کی تعبیر کے لیے انھوں نے تقریباً مافوق الفطرت سعی کے ساتھ محنت کی۔ ایک صاحب طرز کی حیثیت سے وہ دو ساتھیوں، نذیر احمد اور حالی سے کم تر ہیں مگر ان کی اردو، اس مصنوعی طرز ادا سے پاک و صاف ہے جو صدی کے اوائل میں تحریری زبان پر چھائی ہوئی تھی۔ وہ جدید اردو ادب

کے معماروں میں سے ایک تھے۔

گو انھوں نے لکھنے پڑھنے اور بات چیت میں، سوائے اپنی مادری زبان کے، کوئی دوسرا ذریعہ استعمال نہیں کیا، جہاں تک انگریزی کتابیں پڑھنے کے شوق کا تعلق ہے انھیں بلانوش کہا جا سکتا ہے۔ اسی طرح مغربی سائنس کے لیے بھی ان کے دل میں انتہائی احترام تھا۔ اس لحاظ سے وہ، ماضی اور حال اور مشرق اور مغرب کے امتزاج کی ایک خوبصورت مثال تھے۔ انھوں نے ماضی کا، اس کے عربی علوم اور پرشین کلچر کی شاندار روایات کے ساتھ احترام کیا، پھر بھی وہ ان اولین لوگوں میں تھے جنھوں نے مغربی تعلیم کی اہمیت اور اس کی ضرورت کو تسلیم کیا۔ وہ اپنی زبان سے، بڑی مضبوطی کے ساتھ چمٹے رہے اور انگریزی کی خاطر اسے چھوڑ دینے کی خواہش سے آخر دم تک لڑتے رہے۔ مگر وہ وقت کو پیچھے لے جانے والے ظلمت پسند یا اصلاح و ترقی کے دشمن نہیں تھے۔ بے شک انھوں نے اپنی تمام صلاحیتوں اور اپنی تمام توانائیوں کو، جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے، علی گڑھ تحریک کو آگے لے جانے میں لگا دیا اگرچہ انگریزی کی تدریس کے اس کے طریقوں میں خود ان کے طریقوں سے بہت اختلاف تھا۔

اپنے آخری سانس تک ذکاء اللہ اپنی پرانی خوبصورت دنیا کے ہندوستانی تواضع اور نفاست کے آئیڈیل کے قتیل اور پیرو رہے۔ ان کی زندگی میں، جیسی انھوں نے گزاری، اس کی اپنی ایک شرافت و نجابت تھی ایک مخصوص وقار تھا، اور جس کے بارے میں ایسا لگتا ہے کہ یہ سب چیزیں اب آہستہ آہستہ ختم ہوتی جا رہی ہیں۔ نیا ہندوستان، اب ایسا آدمی بہ مشکل ہی پیدا کرے گا جس نے خود اپنی آنکھوں سے، اپنے بچپن میں، ماضی کی عظمت کی پرچھائیاں دیکھی تھیں اور اس کی توانائی کو اپنی روح میں محسوس کیا تھا۔ آج کی، جدید صنعتی و تجارتی دہلی، اپنے کارخانوں، اپنی ریلوں کے ساتھ ہو سکتا ہے کہ اپنے بطن میں زیادہ جاندار اور وسعت آمادہ زندگی رکھتی ہو، ہندوستانی کردار کی دوسری جہتیں اپنی اہمیت بدلے ہوئے حالات میں پائیں گی۔ پھر بھی جب ہم مڑ کر ماضی پر نظر ڈالتے ہیں اس ماضی پر جو معدوم ہوتا جا رہا ہے تو ہم ورڈس ورتھ کے ان الفاظ کو دہرائے بغیر رہ نہیں پاتے جو اس نے ایک دوسرے شاہی شہر کے بارے میں لکھے ہوئے سانیٹ میں کہے تھے۔

اور جب اس (شہر) نے اپنی ظلمت رفتہ کو جاتے ہوئے دیکھا ہوگا۔

خطابات کا خاتمہ اور اقتدار کی پامالی۔
تب اظہار تعزیت تو ہوا ہوگا۔
چوں کہ ایک طویل عہد کا خاتمہ ہو رہا تھا۔
ہم آخر انسان ہیں اور لازم ہے کہ ماتم کناں ہوں
اگر چہ ہمارے سامنے کسی عظمت رفتہ کی پرچھائیں ہی سہی۔ رخصت ہو رہی ہو۔
(ترجمہ: نقی حسین جعفری)

انیسویں صدی کے عظیم ہندوستانیوں کی صف میں ذکاءاللہ کی جگہ مخض یا خاص طور پر صرف اس لیے نہیں ہے کہ وہ پرانی دنیا کی نفاست، تواضع اور تہذیب کی ایک خوبصورت مثال تھے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ان کی اس حیثیت کے اسباب میں یہ اوصاف سب سے کم اہم ہیں، ان کا حقیقی استحقاق تو لبرل تعلیم کے فروغ و نشوونما میں اُن کی یکسو دلچسپی اور اس کے اصولوں سے ان کی غیر متزلزل وفاداری کی بناء پر ہے۔ اس کا مظاہرہ انھوں نے انتہائی ابہام اور تغیر کے زمانے میں بھی کیا جب ان کے آس پاس، تمام لوگ غیر یقینی اور تذبذب کا شکار ہو رہے تھے۔

سب سے پہلے تو یہی کہ انھوں نے نہایت واضح طور پر یہ دیکھ لیا کہ خود ان کی کمیونٹی کو، ہندوستان کو بدیسی سرزمین کے بجائے اپنا اپنایا ہوا حقیقی ملک سمجھنا چاہیے۔ انھوں نے مسلمانوں کی علیحدگی کی پالیسی سے، شدت کے ساتھ اور مکمل طور پر انکار کیا۔ اُن کا خیال تھا کہ ایسی علیحدگی ان کے مذہب کی روح کے خلاف ہے۔ وہ اس خیال کو بھی برداشت نہیں کر سکتے تھے کہ، اسلام کو، اس کے مخالفین بھی، ایک غیر روادار مذہب سمجھیں۔ وہ ایسے تمام الزامات کا جواب دینا چاہتے تھے اور دنیا کو اسلام کی ہمہ گیری، اور وسیع المشربی دکھانا چاہتے تھے۔ اسی وجہ سے الہ آباد اور دہلی دونوں جگہوں پر، وہ مختلف مذاہب کے لوگوں سے خوب گھلے ملے اور اسی وجہ سے وہ ہر معاملے میں ہندوستانی رہے، وہ معاملہ چاہے لباس کا ہو، چاہے طور طریقوں کا، زبان کا ہو یا عادات کا۔ ان کا خیال تھا کہ ورناکیولر کا پڑھنا، بولنا اور مادری زبان کی حیثیت سے اسے پسند کرنا، دو فرقوں کو ایک دوسرے سے باندھنے کا بڑا قیمتی بندھن ہے۔ ان کی ساری زندگی اسی رشتے کو استوار اور مستحکم کرنے میں صرف ہوئی۔ حالانکہ دنیا میں ان جیسی صلاحیتوں والے آدمی کے لیے سب سے آسان بات تھی انگریزی بولنا اور انگریزی میں لکھنا۔ میں نے ایک نہیں بار بار اس موضوع پر انھیں، ایک ایسے آدمی کے عزم و یقین کے ساتھ گفتگو کرتے سنا جس کے پیچھے تقریباً اسی برس کے



منشی ذکاءاللہ

تجربات تھے۔ انھیں خود اپنے فرقے سے بے پناہ محبت تھی اور انھوں نے ہر اُس ادارے کے لیے محنت کی جو فرقے کو تعلیمی لحاظ سے اوپر اٹھا سکتا تھا۔ لیکن سب سے پہلے تو انھیں خود زندگی کی تعلیم، ہمسائیگی کے تعلقات، ہمدردیاں، سماجی اخوت اور باہمی رسم وراہ کی تعلیم پر بھروسہ تھا۔ تاریخ کے خودان کے علم نے انھیں یہ بات بالکل واضح طور پر دکھادی تھی کہ خیالات ونظریات کی باہم آمیزی کے یہی زمانے ہوتے ہیں جب آرا کی آزادی اور ان کی رواداری کو بے تکلف قبول کیا جاتا ہے، ترقی، روشن خیالی اور اعلیٰ تہذیب اپنے پاؤں جماتی ہے۔ ذکاءاللہ کے تصور کو تاریخی موازنے کی صورت میں اگر پیش کریں تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستان کی تاریخ میں یہ اکبر کا عہد تھا جب مغل دربار نسل و مذہب کی تفریق کے بغیر، باصلاحیت افراد کے لیے کھلا ہوا تھا۔ اپنے آئیڈیل کی خاطر ذکاءاللہ نے جس کی طرف دیکھا۔ اگر وہ انگلستان میں ہوتے تو وہ گلیڈ اسٹون اور برائٹ مکتب خیال کے لبرل ہوتے اور انھوں نے کیتھولک ایمنسی پیشن ایکٹ یا آئرش چرچ

ڈس اسٹیبلش مینٹ جیسے اقدامات کی دل وجان سے حمایت کی ہوتی۔

اس کے علاوہ، دہلی کے زوال آمادہ، مغل دربار کے اپنے تجربے اور اپنی عمیق تاریخی تحقیقات کی وجہ سے انھیں معلوم تھا کہ خود ان کے فرقے، اور بحیثیت مجموعی سارے ہندوستان میں زندگی اور توانائی کی بازیافت صرف نوخیز اور تروتازہ تمدنوں کے رابطوں ہی سے ہوسکتی ہے۔ انھوں نے پہلے دن سے یہ دیکھ لیا تھا کہ مغربی تعلیم نے بہترین اور مہذب ترین شکل میں یہ رابطہ فراہم کیا ہے۔ اور اسی لیے وہ اس کے پرجوش وکیل بنے۔ اس میں شک نہیں کہ اپنے ساتھی اہل ملک کے سامنے اس اصول کی صداقت ثابت کرنے اور اسے عمل میں لانے میں ان کی ساری زندگی لگ گئی۔

یہاں پھر انھوں نے تاریخی تقابل ڈھونڈے اور اپنی عزیز آرزوؤں اور توقعات کی تصدیق کے لیے اسلامی وقائع میں ان زمانوں کی طرف دیکھا جب مشرق ومغرب کے درمیان راہ رسم آزادتر تھی۔ مثلاً وہ اسپین میں Saracens کے شاندار ریکارڈ پر نظر ڈالتے جب گوردوا مغربی یورپ کے لیے علم ونور کا مرکز تھا اور سدا مجھ سے کہتے،، ہم یورپ سے اس قرضے کی کچھ ادائیگی کا مطالبہ کررہے ہیں جو آپ پر ان کاموں کے لیے واجب ہے جو ہم نے قرون وسطیٰ (Middle Ages) میں آپ کے لیے کیے۔ ہم سے سائنس اور ریاضی پڑھنے طالب علم آکسفورڈ اور کیمرج سے اسپین جایا کرتے تھے۔ آج اسی کام کے لیے ہم تمہارے پاس آتے ہیں۔''

اس جملے میں ہلکے سے مزاح سے کچھ زیادہ تھا، اس میں اس حقیقت کا اعتراف تھا کہ علم عالمی سرمایہ ہے عالمی ملکیت ہے جو سب کی بھلائی کے لیے آج کسی کے قبضے میں ہے اور کل کسی کے قبضے میں۔

ایقان کے جذبے سے لبریز اپنے ایک مضمون میں رابندر ناتھ ٹیگور نے ہمیں ہندوستان کے مستقبل کی جھلک دکھائی ہے۔ 2؎ آئیڈیل ایک عظیم ہندوستان کی تعمیر کا جس میں ہندوؤں مسلمانوں اور انگریزوں، سب کا اپنا اپنا حصہ ہوگا۔ ایسا کرتے ہوئے وہ پچھلی صدی کے ہیروز، رام موہن رائے، راناڈے، وویکانند، بنکم چندرا، جیسے لوگوں کی بات کرتے ہیں جو حیرت انگیز حد تک روشن خیال دل ودماغ کے ساتھ اتحاد کے موقف کے لیے زندہ رہے۔ وہ ان میں سے پہلے کے بارے میں لکھتے ہیں ''وہ مشرق کو ترک کیے بغیر مغرب کو قبول کر سکتے تھے، انھوں نے ہمیں آدمی کا ابدی

۲- دیکھیے ماڈرن ریویو، فروری 1911۔

وِرثہ، صداقت کا وِرثہ دیا۔ رام موہن رائے نے ہندوستان کی آتما کو محدود یا باندھے ہوئے نہیں رکھا، انھوں نے اسے زمان و مکان میں پھیلنے کا موقع دیا، انھوں نے ہندوستان اور یورپ کے درمیان ایک پل بنایا ہے۔ اسی لیے وہ ہندوستان کی تعمیر نو میں آج بھی ایک قوت ہیں۔ کوئی اندھی عادت، کوئی حقیر غرور عظیم وقت اور زمانے کے مقاصد سے کسی احمقانہ کش مکش میں اُلجھا نہ سکا۔ مقاصد جو ماضی میں ختم نہیں ہوئے، بلکہ مستقبل میں آگے بڑھتے رہے، ان ہی مقاصد سے، انھوں نے، ایک ہیرو کی طرح دشواریوں اور رکاوٹوں کا مذاق اُڑاتے ہوئے جھنڈا اُٹھایا ہے۔

ایسے الفاظ، زندگی کے کم نمایاں دائرے میں، ذکاءاللہ کے کاموں پر منطبق کیے جا سکتے ہیں، انھوں نے بھی دشواریوں اور رکاوٹوں کا منہ چڑھاتے ہوئے روشن خیال فکر کا جھنڈا بلند کیا انھوں نے بھی ہندوستان اور یورپ کے درمیان پل بنانے میں مدد کی، انھوں نے بھی یہ دکھایا کہ کس طرح، مشرق کو ترک کیے بغیر مغرب کو اپنایا جا سکتا ہے۔ خود اپنے لوگوں کے ساتھ سچے اور وفادار رہتے ہوئے ہندستان کے وسیع تر اتحاد کے لیے کام کرنا ایک ایسے آدمی کے لیے آسان کام نہیں تھا جس کی پرورش دہلی دربار کی روائتوں میں ہوئی تھی اور جسے اپنے خیالات کی تشہیر و تبلیغ میں، ابتدائی دنوں میں، ردِعمل، تلخیوں بلکہ نفرتوں تک کا مقابلہ کرنا پڑا تھا۔ مگر پھر بھی طویل زندگی کے تمام برسوں میں، ذکاءاللہ نے کبھی بھی متعین روشن خیال اُصولوں کو ترک نہیں کیا اور نہ ہی اپنے مخیر جذبے سے کبھی محروم ہوئے ''مقدس ہیں امن قائم کرنے والے'' کرائسٹ نے کہا'' کیوں کہ یہی ہیں جو خدا کے نونہال کہے جائیں گے۔'' یہی دعا ہے جو میں اُن کی یاد سے خصوصی طور پر جوڑتا ہوں۔

اور جب مجھے اُن کا سچا اور خوبصورت کردار، اتنا سادہ، اتنا شفاف، اتنا شریف، یاد آتا ہے تو مجھے ایک دوسری بشارت بھی یاد آتی ہے۔ مقدس ترین بشارت۔۔

خوش بخت ہیں آئینہ قلب لوگ
کیوں کہ یہی لوگ ہیں جنھیں خدا کا دیدار نصیب ہوگا۔

سی۔ ایف۔ اینڈریوز
دہلی

حوالے

تعارف: دہلی عبوری دور میں

☆ ابوالحسن غزنی میں پیدا ہوئے تھے۔ انتقال لاہور میں 1077 میں ہوا، جہاں وہ داتا گنج بخش کے نام سے مشہور ہیں۔ یہ اقتباس کشف المحجوب لِلارباب القلوب کا ہے۔

-1 ای۔ گیبریلی؛ 'آداب'، انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، صفحات 76-175 لفظ اور اس کے استعمال کی تاریخ کے لیے ٹی پی ہیوجز کی 'دی ڈکشنری آف اسلام' بھی دیکھیے (لندن 1885) صفحہ ۔15 'آداب' اودھ میں سلام کا عام طریقہ تھا یہ لکھنو اور قرب و جوار کے اضلاع میں آج بھی رائج ہے۔ عبدالحلیم شرر لکھنؤ 'دی لاسٹ فیز آف این اورینٹل کلچر' ترجمہ و تدوین ای ایس ہارکورٹ اور فاخر حسین (لندن 1975) صفحات 8-197۔'

-2 ریوبرن لیوی: 'دی سوشل اسٹرکچر آف اسلام' (کیمبرج 1957 اڈیشن) صفحات 235, 236۔

-3 'تہذیب الاخلاق' آریا ہند یعنی ہنود (1890) مکارم الاخلاق (1891) محاسن الاخلاق (1891) تعلیم الاخلاق (1892) اور تعلیم الخصائل (1892)

-4 کچھ لکھنے والوں نے اخلاقیات پر لکھنے کی چہار پہلو اسکیم تجویز کی ہے۔ (الف) اصولی مذہبی اخلاقیات (ب) اصولی سیکولر اخلاقیات (ج) مذہبی روایات میں اخلاقی تجزیہ (د) فلسفیوں کے ذریعے ہونے والا اخلاقی تجزیہ۔ جارج ای حورانی (مرتب) ایسیز آن اسلامک فلاسفی اینڈ سائنس (البانی 1975) صفحات 129, 134۔ نذیر احمد اور ذکا اللہ کے کام ایتھکس سے زیادہ اخلاق پر ہیں اور غالباً مکادیہ نصیرالدین طوسی اور جلال الدین دووانی کی تحریروں سے قریب۔

5- 'محاسن الاخلاق' صرف ایک بار 1891 میں طبع ہوئی، لیکن مکارم الاخلاق دو بار 1891 اور 1893 میں شائع ہوئی۔ یہ متون اردو کلاسک لٹریچر سیریز میں 1967 میں لاہور میں ایک نہایت سنجیدہ تعارف کے ساتھ دوبارہ شائع ہوئے۔ تہذیب الاخلاق آریا ہند یعنی ہنود میں ہندو متون پر مبنی 137 مضامین ہیں۔ کراچی میں مجلس ترقی ادب کی جانب سے اس کی اشاعت ثانی میں عنوان میں تہذیب الاخلاق تو باقی رکھا گیا مگر بغیر کسی وضاحت کے ذیلی عنوان نکال دیا گیا ہے۔

6- نکولس ریشچر، ریفرنشل انالسس اِن فلاسفی: امریکن فلاسفیکل کوارٹرلی جلد 40، نمبر 3 جولائی 2003ء، صفحات 70-169۔

7- مغل انڈیا میں شریف وصلح کل مغل معیار (پیمانے) کی رُو سے معزز ہونے کا مظہر تھا۔ ڈیوڈ لیلی ویلڈ، علی گڑھس سے فرسٹ جنریشن: مسلم سالی ڈیریٹی ان برٹش انڈیا (پرنسٹن این جے 1978) صفحہ 30، امتیاز احمد اشراف اجلاف ڈسٹنکشن ان مسلم سوشل اسٹرکچر ان انڈیا، انڈین اکنامک اینڈ سوشل ہسٹری ریویو 111، ستمبر 1966، صفحات 68-267 گارساں دتاسی، مسلم فیسٹیولس ان انڈیا اینڈ اور اِسّیز ترجمہ وتدوین ایم ویسم (دہلی 1977) صفحات 20-17 علماء کی اشرافی حیثیت و مرتبے کے لیے دیکھئے، بی ڈی میٹکاف: اسلامک ریوائیول ان برٹش انڈیا دیوبند 1860-1900 (دہلی 2002ء طبع ثانی) صفحات 58-238۔

8- آئی ایم لپیڈس: نالج ورچو اینڈ ایکشن: دی کلاسیکل مسلم کانسپشن آف ادب اینڈ نیچر آف ریلیجیس فُل فِل منٹ ان اسلام، ان بی ڈی میٹکاف (مرتب) مورل کنڈکٹ اینڈ اتھاریٹی: دی پلیس آف آداب (ادب) ان ساؤتھ ایشین اسلام (برکلے 1984) صفحہ 39۔

9- انا میری شیمل، پین اینڈ گریس: اے اسٹڈی آف ٹومسٹیکل رائٹرز آف ایٹینتھ سنچری مسلم انڈیا (لیڈن 1976) صفحہ 39۔

10- ایضاً، صفحہ 191

11- محمد عمر، اسلام ان ناردرن انڈیا ڈیورنگ دی ایٹینتھ سنچری (دہلی 1998) صفحہ 99

12- مظفر عالم اور سیما علوی: (مرتبین) اے یورپین اکسپیرینس آف دی مغل اورینٹ

(دہلی-2001ء)صفحات 1-60

-13 ایضاً،صفحہ-57

-14 مینول آف انڈین ایٹی کیٹ: فار دی یوز آف یورپین آفیسرز کمنگ ٹو انڈیا (الہ آباد 1910)صفحہ 6

-15 ایضاً

-16 اس کے مرنے سے مرگئی دہلی، آسماں تیری لحد پر شبنم افشانی کرے، یادِ ماضی کے بہت نقش ابھی باقی ہیں۔

-17 مولوی بشیرالدین احمد (مرتب) لکچروں کا مجموعہ 1895-1888 (آگرہ 1918) جلد-1، صفحات-33-320

-18 دولت جو آج کی دنیا کے بازار میں نایاب ہے۔

قبرستان کو یہ دولت فراوانی سے ملی ہے۔

اردو کے کچھ اشعار اور ان کے ترجمے حالی کی مسدس میں دیکھے جاسکتے ہیں، ری فلو اینڈ ایب آف اسلام' کرسٹافر شیکل کے ترجمے اور تنقیدی تعارف کے ساتھ اور جاوید مجید (دہلی 1997) صفحہ-46، 14راگست 1892ء، مفتی صدرالدین کے گھر پر مرثیہ پڑھنے سے پہلے حالی نے گفتگو کی۔ دیکھیے مقالاتِ حالی (حیدرآباد-1936) صفحات-16-14، شرر لکھنؤ میں حکیم صاحب کا ذکر بڑے احترام کے ساتھ ہے۔صفحہ-97

-19 کچھ مراثی اور تعزیتی تحریروں کے حوالے کے لیے دیکھیے کے۔اے نظامی (مرتب) ارمغانِ علی گڑھ (علی گڑھ-1974) اصغر عباس (مرتب) سرسید کی تعزیتی تحریریں (علی گڑھ-1989) غم نامۂ غالب اے ایم باقر میں (مرتب) مقالات محمد حسین آزاد (لاہور، تاریخ ندارد) صفحات 9-384 کے اے نظامی، سرسید اور علی گڑھ تحریک (علی گڑھ 1982) سید احمد کے انتقال سے پیدا ہونے والے رنج وغم کے لیے۔

-20 عبدالرزاق ملیح آبادی. (مرتب) آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، عبدالرزاق ملیح

آبادی کو املا کرایا (لاہور 1926 طبع ثانی) صفحہ-43

21- کامریڈ: (کلکتہ) 21/اکتوبر 1911ء

22- حاذق الملک

23- 7/جولائی 1908 کو ٹاؤن ہال پر (کمپنی باغ میں)

24- رسالۂ کانفرنس متعلق تمدن و معاشرت (علی گڑھ، تاریخ ندارد)

25- ای۔جی۔براؤن: لٹریری ہسٹری آف پرشیا (کیمبرج-1992) جلد-3، صفحات 224-9

26- محمد سمیع، 14/مارچ 1903، مکاتیب شبلی (اعظم گڑھ 1966)، جلد 1، صفحات 138-9

27- نصیرالدین طوسی: دی نصیرین اتھکس، جی۔ایم۔وِکنس کا فارسی سے ترجمہ (لندن 1964)

28- مظفر عالم: شریعہ اینڈ گورننس ان دی انڈو اسلامک کانٹکسٹ، ڈیوڈ گل مارٹن اینڈ بروس بی لارنس (مرتبین) بی آنڈ ٹرک اینڈ ہندو: ری تھنکنگ ریلیجس آئی ڈینٹ ٹیز ان اسلامی سائٹ ساؤتھ ایشیا (دہلی 2002) صفحہ-231

29 ایضاً۔صفحہ 233 اور ان کی کتاب دی لینگویجز آف پولیٹکل اسلام ان انڈیا C.1200-1800 (دہلی 2004) صفحات 4۔250

30 براؤن: لٹریری ہسٹری آف پرشیا، جلد 3، صفحات 3-422

31 اخلاقِ ناصری: 1891 میں لکھنؤ میں دوبارہ طبع ہوئی۔ سید احمد کے دوست محمد رزاق کانپوری نے نصیرالدین طوسی کی سوانح لکھی۔ کتاب کی اہمیت کے بارے میں دیکھیے تہذیب الاخلاق (لاہور۔1897) جلد 4، صفحات 2-1

32 نذیر احمد: موعظۂ حسنہ (لاہور۔1963) صفحہ 9

33 'سائنس اور مذہب کی رزم و بزم، علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، 24 جنوری 1893

اور مذہب اور سائنس کی رزم و بزم (دہلی۔1901)

34 تہذیب الاخلاق کی تحریک ابن مسکاویہ کی اسی نام کی تصنیف سے ہوئی۔ اس کا مقصد ہندوستان کے مسلمانوں کو تمدن کی اعلیٰ ترین شکل کو اپنانے کی تلقین کرنا تھا، مہذب دنیا جس تحقیر کے ساتھ انھیں دیکھتی تھی، انھیں اس ذلت سے نکالنا بھی پیش نظر تھا تاکہ وہ بھی دنیا میں مہذب کہلائے جا سکیں۔ رسالے پر ذکاء اللہ کے تبصرے کے لیے دیکھیے 'تہذیب الاخلاق' جلد 4، صفحات 24-117

35 جی ایف آئی گراہم، دی لائف اینڈ ورک آف سید احمد خاں (لندن 1885) صفحہ 317

36 بٹر ڈیفیوژن اینڈ ایڈوانسمنٹ آف لرنگ اَمنگ دی محمڈنس آف انڈیا' کے بارے میں قائم کی ہوئی سیلکٹ کمیٹی کے اراکین کی رپورٹ، سی ایچ فلپس (مرتب) دی ایولیوشن آف انڈیا اینڈ پاکستان 1947 to 1858 سیلکٹ ڈاکیومنٹس (لندن 1962 صفحہ 179۔

-37 حفیظ ملک: 'ہندوستان میں مسلم نیشنل ازم کے فروغ میں سید احمد خاں کی دین، ماڈرن ایشین اسٹڈیز 4,2-1970 صفحات 5-133۔

-38 گراہم: لائف اینڈ ورک آف سید احمد خاں، صفحہ 70

-39 محمد صادق: 'اے ہسٹری آف اردو لٹریچر' میں حوالہ (دہلی 1984 دوسرا اڈیشن) صفحہ 254۔

-40 محمد عبدالرزاق کانپوری، 'یادِ ایام' (حیدرآباد 1954 طبع مکرر) صفحہ 17۔ سید احمد عنایت اللہ کی طرف ملتفت تھے اور انھوں نے ٹی ڈبلیو آرنلڈ کی کتاب دی پریچنگ آف اسلام (1893) کا اردو میں ترجمہ کرنے کی انھیں ترغیب دی۔ انھوں نے اِن سے اپنے والد سے جتنی خط و کتابت کی اس سے کہیں زیادہ خط و کتابت کی۔ عنایت اللہ نے یہ سارے خطوط اپنے انتقال سے پہلے شیخ محمد اسماعیل پانی پتی کو بھیج دیئے۔ شیخ اسماعیل پانی پتی (مرتب) ''مکتوبات سرسید'' (لاہور 1959) صفحات 55-509۔ ان کی کتاب مولوی عنایت اللہ دہلوی اور شاہد احمد دہلوی کی کتاب 'دلّی کا ایک دور' نقوش: شخصیات نمبر 8-47 1955، صفحات

519-20، 143-54

-42 'اجتہاد اسلامی قانون میں' عام طور پر انفرادی توجیہہ و استدلال کے لیے استعمال ہوتا ہے اور ایک محدود لحاظ سے قیاس سے استدلال کرنے کے طریقے کے استعمال کے لیے ہے۔

-43 گراہم: 'لائف اینڈ ورک آف سید احمد خاں' صفحہ 114، 'تہذیب الاخلاق' (لاہور 1934) جلد-1، صفحہ 10

-44 رسول کے قول یا فعل کا ذکر یا کسی قول یا کسی فعل پر ان کی واضح رضامندی۔

-45 'خطبات سرسید' (بدایوں 1931) صفحہ 55

-46 سرسید کے لیٹرز کا مجموعہ (؟ 1980) صفحہ 55

-47 ایضاً

-48 مشتاق حسین (مرتب) مکاتیب سرسید احمد خاں (دہلی 1960) صفحات 3-232

-49 'فکر و آگہی' (دہلی) علی گڑھ نمبر 2000، صفحات 430-338

-50 عائشہ جلال: سلف اینڈ ساورنٹی: انڈیویجول اینڈ کمیونیٹی ان ساؤتھ ایشین اسلام بنس 1850 (دہلی 2001) صفحہ 68

-51 ایضاً۔ صفحہ 73

-52 اے ایچ حالی: 'حیاتِ جاوید' (آگرہ 1903) صفحہ 30

-53 ایضاً۔ صفحہ 31

-54 اقبال حسین (مرتب) 'دستاویزاتِ مسلم ایجوکیشنل کانفرنس' 92-1886 (علی گڑھ 2003)

-55 سی۔ای۔اینڈریوز' دی رینائساں ان انڈیا: اِٹس مشنری آسپکٹ (مدراس اینڈ کولمبو 1913) صفحہ 86، شیلا میکڈونو: مسلم اِتھکس اینڈ ماڈرنٹی: اے کمپیریٹیو اسٹڈی آف دی اِتھیکل تھاٹ آف سید احمد خاں اینڈ مولانا مودودی (واٹربو- تاریخ

ندارد)

-56 سی۔ای۔اینڈریوز: 'ذکاء اللہ آف دہلی' مشیرالحسن اور مارگریٹ پرناؤ (دہلی 2003) کے تعارف کے ساتھ۔صفحہ 110۔گراہم نے سید احمد کی اَن تھک توانائی وسیع النظری اور تفصیلات کے سلسلے میں غیر معمولی چشم بینا پر اظہار خیال کیا۔مزید دیکھیے فرانسس رابن سن: سپیرانزم امنگ انڈین مسلمس: دی پالیٹکس آف یونائیٹڈ پراونس مسلمس 1860-1923 (کیمبرج 1974) صفحات 9-88

-57 'تہذیب الاخلاق' (لاہور 1895) جلد-1 صفحات 4-123

-58 اُل رائک اسٹارک: 'پولیٹکس' پبلک اِشوز اینڈ دی پرموشن آف اردو لٹریچر: اودھ اخبار' شمالی ہندوستان میں پہلا اردو روزنامہ۔ دی اینول آف اردو اسٹڈیز 18,1,2000 صفحات 94-66

-59 'معارف' (علی گڑھ) یکم جولائی 1898

-60 آئی ایچ ڈگلس: 'ابولکلام آزاد: این انٹلکچول اینڈ ریلیجس بائیوگرافی' مرتبین گیل مینال اور سی ڈبلیو ٹرول (دہلی 1988) صفحات 3-52

-61 شرر-'لکھنؤ' صفحہ 90

-62 'سوائے اسلام کے مقدس عقیدے میں' کوئی خدا نہیں ہے مگر ایک اور محمدؐ اللہ کے رسول ہیں، اس دنیا میں اپنی طویل زندگی کے دوران میں نے ہندوستان میں مسلمانوں کو علی گڑھ میں اپنی اعلا تعلیم کے موجودہ فوری مسئلے کے علاوہ کسی بات پر کبھی اتنا متفق نہیں دیکھا۔ اینڈریوز کی تصنیف 'ذکاء اللہ آف دہلی' میں تعارفی یادداشت، دہلی، صفحہ 6

-63 'تہذیب الاخلاق' جلد-1، صفحہ 2

-64 گیل مینال: سید ممتاز علی اور تہذیب النساء۔ اسلام میں عورتوں کے حقوق اور خواتین کی صحافت اردو میں ۔کیتھ ڈبلیو جونس (مرتب) کی کتاب ریلیجس کنٹروورسی ان برٹش انڈیا: ڈائلاگس ان ساؤتھ ایشین لینگوئجز (البانی 1999) صفحہ 182

-65 ایس ایم اکرام: 'شبلی نامہ' (لاہور 1990 ری پرنٹ) صفحہ 53

-66 علی گڑھ کے مصلح نے مسلمان حلقوں سے باہر بھی لوگوں میں تحریک و جذبہ پیدا کیا۔ پنجاب میں ڈی اے وی کالج قائم کرنے کی کوششوں میں آریہ سماج کے اخبار نے لکھا کہ تمام دشواریاں راہ سے ہٹ جائیں گی اگر محنت اور عزم و استقلال کی معاونت ہمیں حاصل ہوتی ہے۔ علی گڑھ کالج کے عظیم موسس مولوی سید احمد خاں کو دیکھو جنھوں نے تن تنہا عزم و استقلال کی مدد سے اتنے حیرت انگیز نتائج حاصل کیے، کیتھ جونز کی کتاب 'آریہ دھرم: ہندو کانشس نس ان نائینٹیتھ سنچری پنجاب' (برکلے 1976) صفحہ 68

-67 محمد حسین آزاد: مصنف نے خطبۂ استقبالیہ لکھا۔ باقر (مرتب) مقالاتِ محمد حسین آزاد، صفحات 3-401

-68 'مقالاتِ حالی' صفحہ 109

-69 عزیز احمد اور جی ای وان گرون بام (مرتبین 'مسلم سلف اسٹیٹمنٹ ان انڈیا اینڈ پاکستان 1968-1857 (ویزبیڈن 1970) صفحہ 99

-70 لیلی ویلڈ: علی گڑھ فرسٹ جنریشن، صفحہ 55، ماسٹر رام چندر اور منشی ذکاءاللہ جیسے لوگوں کا سید احمد سے موازنہ کیجیے تو آپ کی سمجھ میں آجائے گا کہ میرا مطلب کیا ہے۔ جب کہ اول الذکر ادب کا ذوق پیدا کر کے سائنس کو مقبول بنا کر تدریس، تحریر اور تقریر کو فروغ دے کر نشاۃ ثانیہ کو آگے بڑھانے کی جان توڑ سعی کر رہے تھے، اس وقت سید احمد کیا کر رہے تھے؟ بھاگے پھر رہے تھے، مچھلی کا شکار کر رہے تھے، اکھاڑے میں زور آزمائی کر رہے تھے۔ اگر کبھی کچھ لکھا تو اسی پرانے روایتی انداز میں۔

-71 حالی 'حیات جاوید' صفحہ 39، حفیظ ملک، سید احمد خاں اینڈ مسلم ماڈرنائزیشن ان انڈیا اینڈ پاکستان (نیویارک 1980) صفحہ 72

-72 بک (Beck) اپنی ماں کے نام، 19 مارچ 1886۔ بک پیپرز۔

-73 مولانا محمد یحیٰ، سیر المصنفین (دہلی 1928) جلد 2، صفحہ 211

74- ڈبلیو ایچ سلیمن: ریمبلس اینڈ ریفلکشنز آف این انڈین آفیشل (لندن 1893) صفحات 8-237 بوستان اور گلستان، جنوبی ایشیا میں بہت مقبول تھیں۔ یہ کتابیں عوامی تخیل پر چھا گئیں کیوں کہ انھوں نے اپنے اخلاقی مطالبات کو اسلامی اصول قانون کے بہترین حصے کے مقابلے میں نسبتاً نیچی سطح پر رکھا۔ گلستان کا اردو ترجمہ 1809 میں نستعلیق میں چھپا تھا اور اس کی قیمت 32 روپے تھے۔

75- ذکاء اللہ: 'تعلیم الانتظام' (دہلی 1892) صفحہ-95

76- نذیر احمد 'تعلیم الانتظام' میں حوالہ، صفحہ-1

77- عبداللہ یوسف علی نے اپنے پڑھنے والوں سے ایک متحدہ ہندوستان بنانے کے لیے ذکاء اللہ کے کاسموپولیٹن نقطۂ نظر کی پیروی کرنے کے لیے کہا تھا۔ 'انگریزی عہد میں ہندستان کے تمدن کی تاریخ (الہ آباد 1936) صفحہ-291، آزاد کے لیے دیکھیے کینتھ کریگ: دی پن اینڈ دی فیتھ: ایٹ ماڈرن مسلم رائٹرس اینڈ دی قرآن، (دہلی 1988 ری پرنٹ) صفحہ 29

78- اینڈریوز ذکاء اللہ آف دہلی، ساتھ ہی دیکھیے بلیری کلیپٹرک، ریپریزنٹیشن آف سوشل انٹرکورس بیٹوین مسلمس اینڈ نان مسلمس ان سم میڈیول، ادب ورکس، جیکس وارڈن برگ (مرتب مسلم پرسپشنس آف اَدر ریلیجنس: اے ہسٹاریکل سروے (اکسفورڈ 1999)

79- ایضاً، صفحہ-22، زبیری (مرتب) 'خطباتِ عالیہ' (علی گڑھ 1928) جلد-2، صفحہ 170

80- جواہر لال نہرو: دی ڈسکوری آف انڈیا، (بمبئی 1947)، صفحہ 348

81- عزیز احمد: 'اسلامک ماڈرن ازم ان انڈیا اینڈ پاکستان' 1964-1857 (لندن 1967) این انٹلکچول ہسٹری آف اسلام ان انڈیا، (ایڈنبرا 1969) صفحہ 109

82- قابلِ لحاظ استثنیٰ ذکاء اللہ کے کیریئر کا گراف ہے اور رام بابو سکسینہ کی کتاب 'اے ہسٹری آف اردو لٹریچر میں ان کی تحریروں کا مختصر تجزیہ (الہ آباد-1927) صفحات (295-7

83- کرسٹافرہل: دی ورلڈ ٹرنڈ اپ سائڈ ڈاؤن: پولیٹکل آئیڈیاز ڈیورنگ دی انگلش ریولیوشن (لندن 1979 ری پ رنٹ) صفحہ 17

84- فرحت اللہ بیگ: 'مضامینِ فرحت'، (دہلی - تاریخ ندارد) جلد-2، صفحہ-48، ستمبر 1884 کو محلہ چوڑی والان میں دلکشا منزل میں پیدا ہوئے۔ فرحت اللہ کی تعلیم دہلی مدرسہ ہندو کالج اور سینٹ اسٹیفنز کالج میں ہوئی۔ 1907 میں وہ حیدر آباد چلے گئے۔ ان کا انتقال 27 اپریل 1947 کو ہوا۔

85- سی ایف اینڈ ریوز، 'ذکاء اللہ دہلوی' ترجمہ ضیاء الدین برنی (کراچی 1952) صفحہ-111

86- 1901 کی مردم شماری کے مطابق دہلی کی کل آبادی 208000 تھی، ہندوؤں کی تعداد 88000 تھی، مسلمان 88000، کرسچن 2000 تھے۔ آبادی کے اعداد و شمار اور ان کے تجزیے کے لیے دیکھیے اسٹیفن پی بلیک، شاہجہان آباد، دی ساورن سٹی اِن مغل انڈیا 1739-1639 (دہلی 1993) صفحات-4-173

87- یکم اپریل 1990 'سی ایف اینڈ ریوز کے انتقال کی پچاسویں برسی منانے کے لیے ایک آرڈر آف سروس آف کمومیریشن۔ سینٹ اسٹیفنز کالج آرکایوز۔ دہلی۔

مذہبی تکثیریت کی طرف

88- کینتھ ڈبلیو جونز، آرگنائزڈ ہندوازم ان دہلی اینڈ نیو دہلی' آر ای فرائی کن برگ (مرتب) دہلی تھرو دی ایجیز: ایسیز ان اربن ہسٹری' کلچر اینڈ سوسائٹی (دہلی 1986) صفحات 39-338 جے ای لیویلین، دی آریا سماج ایز اے فنڈامنلسٹ مومنٹ: اے اسٹڈی ان کمپریٹو فنڈ امنٹل ازم (دہلی 1993 صفحات 6-105 سنگت سنگھ: فریڈم مومنٹ ان دہلی، 1919-1858 (دہلی -1972) جی آر تھربی، ہندو-مسلم ریلیشنس ان برٹش انڈیا: اے اسٹڈی آف کنٹروورسی کانفلکٹ اینڈ کمیونل مومنٹس ان ناردان انڈیا، 1928-1923 (لیڈن 1975) صفحات 14-15۔

89- جلال۔ سلف اینڈ ساورنٹی، صفحہ 100

90- امام حسین کے مقبرے کے کاغذی ماڈل

91- ڈونلڈ این فیرل' دہلی 1922-1911: سوسائٹی اینڈ پالیٹکس ان دی نیو امپیریل کیپٹل آف انڈیا' (پی ایچ ڈی تھیسس۔ اے این یو، کینبرا 1969) صفحہ-162، سینٹ اسٹیفن کالج آرکائیوز

92- لالہ لاجپت رائے کے والد نے دہلی نارمل اسکول میں پڑھا، اپنی زندگی کے پہلے پچیس تیس سال تک انھوں نے اسلام پر ایمان رکھا۔ بعد کو جب ان کے بیٹے نے آریا سماج میں شمولیت اختیار کی، ان کے نقطۂ نظر میں بڑی بنیادی تبدیلیاں ہوئیں، یہ تبدیلیاں ایسی تھیں کہ آخر عمر میں وہ اب وہ ویدانت پر ایمان رکھنے والے ہیں، وی سی جوشی (مرتب) لالہ لاجپت رائے: آٹو بائیوگرافیکل رائٹنگس (دہلی 1965) صفحہ 13

93- اینڈریوز' ذکاء اللہ آف دہلی' صفحہ 30

94- اس استدلال کی تفصیل کے لیے دیکھیے یوہنان فریڈمین، ٹالرینس اینڈ کوارژن ان اسلام: انٹرفیتھ ریلیشنس ان مسلم ٹریڈیشن (کیمبرج 2003) صفحات 2-1

95- حالیؔ: حیاتِ جاوید۔ صفحہ 115

96- محمد حسین آزاد کے نام (تاریخ نہیں ہے) شیخ محمد اسماعیل پانی پتی (مرتب) مکاتیب حالی (لاہور 1950) صفحہ 18

97- اس موضوع پر انھوں نے ایک طویل مضمون لکھا: تعصب، ان تہذیب الاخلاق، جلد-1، صفحات 12-8

98- شرر کے نام، جون 1904ء مکاتیب حالیؔ، صفحات 5-54

99- محسن الملک کے نام، 29/اپریل 1870، پانی پتی (مرتب) مکتوباتِ سرسید، صفحہ-103

100- سی اے بیلی' ایمپائر اینڈ انفارمیشن، انٹیلیجنس گیدرنگ اینڈ سوشل کمیونیکیشن اِن انڈیا 1870-1780 (دہلی 1999) صفحہ-197

101- حالؔی: حیات جاوید، صفحات-6,111

102- سی ایم نعیم: 'ذکرِ میر' دی آٹوبائیوگرافی آف دی ایٹینتھ سنچری مغل پوئیٹ'' میر محمد تقی میر، (دہلی 1999) علی: انگریزی عہد، صفحات 4-33 مذہبی اختلافات اور مذہبی تخصیص سے میؔر کا آگے نکلنا۔

103- اس کے فروغ حسن سے جھمکے ہے سب میں نور۔ شمع حرم ہو یا کہ دیا سومناتھ کا۔

104- وارث کرمانی: ایویلیوایشن آف غالبس پرشین پوئٹری (علی گڑھ 1972)

105- رالف رسل اینڈ خورشید الاسلام، 'غالب' 1797-1869، جلد - 1، لائف اینڈ لیٹرز (لندن 1969) صفحہ-363

106- ایس اے آئی ترمذی (مرتب) پرشین لیٹرز آف غالبؔ (دہلی 1969) صفحہ-111 اے باوٗسانی: غالبس پرشین پوئٹری، رالف رسل میں (مرتب) غالب: دی پوئیٹ اینڈ ہز ایج (دہلی 1997) صفحہ - 73، کرمانی: ایویلیوایشن آف غالبس پرشین پوئٹری۔ صفحہ-46

107- مظفر عالم: دی پرسوٹ آف لینگویج ان مغل پالیٹکس، ماڈرن ایشین اسٹڈیز 2 ,32 ,1998 صفحہ-348

108- باوٗسانی: غالبس پرشین پوئٹری، صفحہ-77

109- رسل اینڈ اسلام، غالب، صفحہ 47

110- ایضاً صفحہ-6-145

111- ایضاً، صفحہ 35

112- امداد صابری، دہلی کی یادگار ہستیاں (دہلی 1972) صفحات 9-35

113- اینڈریوز: ذکاء اللہ آف دہلی، صفحات-3-22

114- یہ واحد رعایت ہے جو محمد صادق نے غالب کی شاعری پر اپنی سخت تنقید میں کی ہے۔ دیکھیے ان کی کتاب ہسٹری آف اردو لٹریچر صفحہ-247

115- الطاف حسین حالی: یادگار غالب، (کانپور 1897) صفحات 2-61

116- مندرجہ ذیل بیان دیکھیے: 'چاندنی چوک کی طرف سے جاتے ہوئے میں بلی ماران آیا۔ گلی قاسم جان حکیم محمود خان صاحب کے مکان کی طرف مڑتی ہے۔ غالب کا مکان اس گلی کی بائیں جانب ہے۔ مکان حکیم جی مسجد کی پشت پر ہے۔'' اختر قنبر۔ دی لاسٹ مشاعرہ آف دہلی (دہلی 1979) صفحہ 49

117- آئی ایچ قریشی: 'دی مسلم کمیونٹی آف دی انڈو پاکستان سب کانٹی نینٹ (کراچی 1977، دوسرا ایڈیشن)، صفحہ 267

118- پرسیول اسپیر: ٹوئی لائٹ آف دی مغلس: اسٹڈیز ان مغل دہلی (دہلی 1969 طبع ثانی)، صفحہ 195، مولوی عبدالحق، مرحوم دلّی کالج (دہلی 1945) صفحہ 12

119- ملک، سرسید احمد خاں، صفحہ 125 ایسے تذکروں اور بیانات کے لیے دیکھیے وزیر حسن دہلوی، دلّی کا آخری دیدار، (مرتب) ایس ضمیر حسن (دہلی 1986) گزیٹر آف دی دہلی ڈسٹرکٹ 4-1883 (لاہور 1884) صفحات 49 ,46 ,42۔ مہیشور دیال: عالم میں انتخاب، دلّی (دہلی 1987) صفحات 46-125، منشی فیاض الدین: بزم آخر، (دہلی 1986 دوسرا ایڈیشن) انتظار مرزا (مرتب) دلّی کی تہذیب)، دہلی 1992، طبع ثانی) نرائنی گپتا: دہلی بٹوین ٹو ایمپائرس 1931-1803 سوسائٹی گورنمنٹ اینڈ اربن گروتھ (دہلی 1981) صفحات 30-229 ,7-226

120- سلیمن: ریمبلس اینڈ ریفلکشنز، صفحات 8-237

121- جلال: سلف اینڈ ساورنٹی، صفحہ 43

122- 'دلی کا ایک یادگار مشاعرہ' 1261 ہجری۔ یہ 'دلی کی آخری شمع کے نام سے بھی چھپا ہے۔

123- 'مضامین فرحت' صفحہ 41، مزید تفصیلی بیان کے لیے دیکھیے حکیم خواجہ سید ناصر نذیر فراق دہلوی: لال قلعے کی ایک جھلک (دہلی 1987) صفحات 8-105، 1865 میں پیدا ہونے والے یہ مصنف اوائل بیسویں صدی میں دہلی کی ممتاز ادبی شخصیت تھے۔ اس کتاب میں وہ بہادر شاہ ظفر کے عہد کے آخری ایام میں لال

قلعے کی زندگی کے متعدد پہلوؤں کی تصویر کشی کرتے ہیں۔ پھول والوں کی سیر کی بادشاہ کی سرپرستی کے ایک حوالے کے لیے دیکھیے خواجہ حسن نظامی کی تصنیف 'بہادر شاہ کا روزنامچہ' میں 22 راکتوبر 1847ء کا اندراج (دہلی 1935) صفحات 178-9-، نومبر 1844 سے 1848 تک کے برسوں پر محیط یہ مضامین 'احسن الاخبار' (ممبئی) اور 'سراج الاخبار' (دہلی) میں شائع ہوئے تھے۔ رپورٹ سلطان الاکبر میں شائع ہوئی۔ تذکرہ وزیر حسن دہلوی کی کتاب 'دلی کا آخری دیدار' کے دیباچے میں ہے۔ صفحہ-19

-124 جنوری 1825 میں بشپ ہیبر (1826-1783) نے مہرولی کو اس طرح بیان کیا تھا۔ ایم اے لائرڈ (مرتب) 'بشپ ہیبر ان ناردن انڈیا: سیلیکشنس فرام ہیبرز جرنل (کیمبرج 1971) صفحہ-236

-125 اریک اسٹوک: دی پیزنٹ آرمڈ: دی انڈین ریبلین آف 1857، مرتب سی اے بیلی آکسفورڈ 1986) صفحہ-87

-126 مہدی حسین: بہادر شاہ ii اینڈ دی وار آف 1857 اِن دہلی وِد آن فارگٹ ایبل سینس (دہلی 1958) صفحہ-366

-127 اسپیر: ٹوئی لائٹ آف دی مغلس، صفحہ-74

-128 پنڈت کنھیا لال کی کتاب کا نام

-129 رجت رے: ریس، ریلیجین اینڈ ریلم (Realm) دی پولیٹکل تھیوری آف ''دی رینگ کروسیڈ'' 1857، مشیر الحسن اور نرائنی گپتا (مرتبین) کی کتاب انڈیاز کلونیل اینکاؤنٹر، ایسیز ان میموری آف اریک اسٹوکس (دہلی 2003، نظر ثانی اور اضافہ شدہ اڈیشن میں) صفحہ-206

مسلمان اور سیاست

-130 پیٹر ہارڈی: 'دی مسلمس آف برٹش انڈیا (کیمبرج 1972) صفحہ-62

-131 تاسی: مسلم فیسٹیولس، صفحہ-17

-132 مریم ہوا کسٹر: 'الیس این ایز نسٹاٹ، -نہیما کیوتزیان (مرتبین) 'دی پبلک اسفیر ان مسلم سوسائیٹز (جیروسلم-2002) صفحہ-147

-133 سید یوسف بخاری: 'یہ دتی ہے' (دہلی 1944) صفحہ-77 ,15

-134 گپتا: 'دہلی بٹوین ٹو اِمپائیرز، صفحات 3 ,152 ,54

-135 26 ستمبر 1957ء 'دہلی اور اس کے اطراف (دہلی 2001) صفحات-7-46 اور صفحہ-30 ڈائری میں پہلا اندراج شہر کے بارے میں جو تقریباً پانچ سو برس مسلمانوں کا دارالسلطنت رہا تھا اور اب انگریزوں کے قبضے میں تھا بڑی شدت سے لکھا ہے۔ آئی ایچ قریشی جیسے جدید تاریخ داں تاسف کا اظہار کرتے کہ کس طرح مسلمانوں (خط کشیدہ مصنف نے کیا ہے) ایک ایمپائر کھودی اور کس طرح انھوں نے انگریزوں کو اس طاقت کی حیثیت سے دیکھا جو ان کے مصائب کی ذمہ داری تھی۔'' قریشی: 'دی مسلم کمیونیٹی، صفحہ 255

-136 'ساقی، (دہلی) دتی نمبر، اکتوبر 1930۔ دو استعاروں 'بہار' اور 'خزاں' بہ حوالے غالب کی دہلی، دیکھیے چودھری محمد نعیم 'غالبس دہلی' اے ٹیم لس لی ریو ئجنسٹ لُک اَیٹ ٹو پاپولر میٹافرس'۔ دی اینول آف اردو اسٹڈیز، 2003 ,1 ,18 ،صفحات 3-24 -

-137 کامل قریشی: مرزا محمود بیگ کے مضامین کا انتخاب (دہلی 1987) صفحہ 162 اس کے علاوہ مندرجہ اشعار دہلی کی شان و شوکت کا بعد کے انحطاط اور تاراجی سے موازنہ کرتے ہیں اور اشارہ کرتے ہیں یہ المیہ سانحہ کی یاد دلاتا ہے۔

فلک زمین و ملائک جناب تھی دہلی   بہشت و خلد میں بھی انتخاب تھی دہلی
جواب کا ہے کو تھا لا جواب تھی دہلی   مگر خیال سے دیکھا تو خواب تھی دہلی
پڑی ہیں آنکھیں وہاں جو جگہ تھی نرگس کی   خبر نہیں کہ اسے کھا گئی نظر کس کی

یا

پدر کے سامنے بیٹے کو قتل ہائے کیا   غم آئے یاد نہ کیوں کر جناب اصغر کا

یہ کربلا کا نمونہ دکھاتی ہے دہلی   پدر کو نعشِ پسر پر رلاتی ہے دہلی

سید عبداللہ: 'مباحث' (لاہور 1965) صفحہ-254

-138 صادق: 'ہسٹری آف اردو لٹریچر'۔ صفحہ-267

-139 اسپیر: 'ٹوئی لائف آف دی مغلس'، صفحہ-83

-140 لوواٹ فریزر کا مندرجہ ذیل بیان دل چسپ ہے:

چاندنی چوک جیسا اس وقت ہے میں نے کوئی جگہ ایسی نہیں دیکھی جو اورینٹل بازار سے متعلق جانے ہوئے خیالات کے اتنا مطابق ہو۔ گاڑیوں کا ایک انبوہ ہے، ایک پُرشور اور تیز لہر کا تصور کیجیے جو مینشن ہال سے ٹکرا رہی ہے، اس کو تین گنا اور بڑھا لیجیے۔ ٹم ٹم کو بیل گاڑیوں اور کاروں کو بد ہیئت ایکوں میں بدلیے، بیچ بیچ میں آوارہ اونٹ اور کچھ ہاتھی ڈال دیجیے، اس میں دہلی باشندوں کے ابلتے، بھاگتے ہوئے جم غفیر کو شامل کر لیجیے تو آپ کو غروبِ آفتاب کے وقت چاندنی چوک کا ہلکا سا شائبہ مل جائے گا۔ لیکن پتھر کی مضبوط و مستحکم عمارتوں کی جگہ جن سے لندن کا ہر آدمی واقف ہے، معمولی دوکانوں کو رکھ لیجیے۔ ہر دوکان میں شاہی محلوں کی لوٹ ہے۔ جہاں دہلی کے ندیدے اور چاپلوس جوہری اپنے سامان کی نمائش کرتے ہیں۔ آپ چھوٹے چھوٹے کاؤنٹرس کا تصور کیجیے، جن پر بیش قیمت سلک، قیمتی بروکیڈس اور گھنی کشیدہ کاری کے نمونے ہیں۔ دلکش اور توبہ شکن اور بے پناہ قیمتی۔ پھر کھرنجے کی پٹری کو پھل بیچنے والوں اور ان کی رس سے بھری اشیا سے بھر دیجیے۔ سایہ دار درختوں کے ساتھ کہ لندن کا شہر جن کو دیکھنے کی کبھی توقع نہیں کر سکتا، چوڑی سڑکوں کی ذہنی تصویر بنائیے۔ پھر آپ کو چکا چوندھ کر دینے والی روشنیاں اس میں شامل کرنا چاہئیں۔ بھڑکیلے رنگ، شور اور ہنگامہ۔ بھرّائے لہجوں اور بلند آوازوں میں گفتگو Which Cheap side knoweth not اور آخر میں آپ چوبی بالکونی، خاموش جالیوں والی پر اسرار اور پری نیم روشن منزلوں کا تصور کیجیے جہاں ہمہ رنگ دہلی کے ضبطِ تحریر میں نہ آنے والے پہلوؤں کو بیان کرتے بھڑکیلے بازو بند اور چمکیلے نکلس پہنے دھندلے ہیولے۔ سچ ہے کہ شام کے وقت دہلی بڑی حسرت انگیز جگہ ہے۔ لوواٹ فریزر'ایٹ دہلی، (لندن 1903) صفحات 55-6

141- غالب بنام منشی نبی بخش حقیر، خطوط غالب مرتبہ مالک رام، (علی گڑھ 1962) صفحہ 132-، نرائنی گپتا: دہلی بٹوین ایمپائرز، صفحہ-11

142- ڈبلیو سی اسمتھ: یورپ کی لبرل موومنٹ میں ان کی زبردست دین کی طرف اشارہ کرتے ہوئے 'مسلم لبرلس' استعمال کرتا ہے۔ اس کی مثال مصنف سید امیر علی (1928 -1849) کی ہے۔ جو بارہ سال کی عمر تک پہنچنے سے قبل ہی ایڈورڈ گن (94-1773)) کے گرویدہ ہوگئے تھے اور بیس برس کی عمر ہونے تک شیکسپیئر (1616 -1564) جان ملٹن (74-1608) جان کیٹس (1821-1795) بائرن (1824-1788)، شیلی (1822-1792) اور دوسرے بہت سے شاعروں کا گہرا مطالعہ کر چکے تھے۔ ساتھ ہی تھیکرے (63-1811) اور والٹر اسکاٹ (1832-1771) کے ناول پڑھ چکے تھے۔ ڈبلیو سی اسمتھ 'اسلام ان ماڈرن ہسٹری (پرنسٹن این جے 1957) صفحات-2-61

143- پرسیول اسپیر: 'دی پوزیشن آف مسلمس' بیفور اینڈ آفٹر پارٹیشن' فلپ میسن (مرتب) کی کتاب انڈیا اینڈ سیلون: یونٹی اینڈ ڈائی ورسٹی (آکسفورڈ 1967) صفحہ-31

144- فضل الرحمان: 'اسلام ان ریلیجس اسٹڈیز' رچرڈ سی مارٹن (مرتب) کی کتاب اپروچز ٹو اسلام ان ریلیجس اسٹڈیز میں (آکسفورڈ 2001) صفحہ 196

145- دیکھیے 'مرقع دہلی' صفحہ 152، شہزادہ مرزا محمد اختر گرگانی: سوانح دہلی (دہلی 1989 طبع مکرر) صفحات-43-33، محمود اختر رشید، دہلی کے قدیم اولیاء کرام، دلی کالج میگزین دلی نمبر، 1959، صفحات-44-28

146- شیمل: پین اینڈ گریس، صفحہ-8 .

147- 1832 میں 'قانونِ اسلام' یا کسٹمس آف دی مسلمانس آف انڈیا، لندن میں شائع ہوئی۔ مصنف جعفر شریف (انتقال 1863) جعفر شریف، حکومت مدراس میں ایک اتالیق کے عہدے پر تھے۔ 570 صفحات پر مشتمل کتاب دکن میں مسلمانوں کی زندگی بیان کرتی ہے۔ جی اے ہرکولٹس (1834-1790) ایک ڈچ جس نے بنگال میں چن سورا میں سکونت اختیار کر لی تھی، اپنے پیش لفظ (یکم ستمبر 1832)

میں جعفر کو بہت موثر اور ذہین پایا۔ 1860 تک 'قانون اسلام' نے ایک معیاری کام کا درجہ حاصل کرلیا تھا اور انڈو محمڈن کسٹمس کے تذکرے میں بے مثال تھا۔ سلویا واتک، شریف ہرکولس کروک اور قانون اسلام، کانسٹرکٹنگ این ایتھنوگرافی آف دی مسلمانس آف انڈیا، ساؤتھ ایشیا ریسرچ (لندن) 1999-1901

148- شریف: 'قانونِ اسلام' صفحہ-xxvi

149- ڈبلیو کروک: 'انٹروڈکشن ٹو دی پریزنٹ اڈیشن' ایضاً صفحہ-16

2 سیکولر اور مقدس

1- نعیم: غالبس دہلی، صفحہ-24

2- مرزا ابوطالب 7/فروری 1799 کو کلکتہ سے یورپ کے لیے بحری جہاز سے روانہ ہوئے۔ انھوں نے اگست 1803 میں ہندستان واپس آنے سے پہلے انگلینڈ، فرانس، ترکی اور کچھ دوسرے ملکوں کا دورہ کیا۔ وہ 21/جنوری 1800 کو لندن پہنچے جو برطانیہ میں دوسرے مقامات کی ان کی سیاحت کا نقطہ آغاز تھا 7/جون 1802 کو اپنے واپسی کے سفر پر نکل کر انھوں نے فرانس، قسطنطنیہ، بغداد، کربلا، نجف اور خلیج فارس کی سیاحت کی اور (ان مقامات کی) حیرت انگیزیاں اور تعجب خیزیاں بیان کیں اور ان ملکوں کے معاشرت کے انداز اور وہاں کے رسوم و رواج کے بارے میں تھوڑا بہت بتایا۔ یہ باتیں ایشیا والوں کو اس سے پہلے نہیں معلوم تھیں۔ وہ 4/اگست 1803ء میں کلکتے واپس پہنچے۔ ان کی اس سیاحت کے بیان کا جو مغربی تمدن کا پہلا تعارف تھا، ہرٹ فورڈ کے ایسٹ انڈیا کمپنی کے کالج میں اورینٹل لینگوئجز کے پروفیسر چارلس اسٹوارٹ نے ترجمہ کیا۔ ترجمے کو 1810 میں Boxborn, London نے دو جلدوں میں شائع کیا۔ 1812 میں پیرس میں اس کا ایک فرانسیسی ترجمہ شائع ہوا یہی سال ہے جس میں ان کے بیٹے مرزا حسین علی نے اس کا فارسی متن شائع کیا تھا۔ ایک سال بعد ویانا میں ایک جرمن ترجمہ شائع ہوا۔

3- ٹریولس آف مرزا ابو طالب خان ان ایشیا، افریقہ اینڈ یورپ ڈیورنگ دی ایرز

1797 سے 1803 تک فارسی سے ترجمہ (لندن 1814) صفحہ-112

4- لطف اللہ کا تعلق مالوہ کے ایک ممتاز صوفی خاندان سے تھا۔ ان کے خاندان کی قسمت بہر حال خراب ہوتی رہی ''ہم نے اپنا سارا سامان بیچ دیا، کبھی کبھی ایک دو دن تک فاقے کیے، ان فاقوں کے بعد ہم محنت مشقت کر کے کچھ کھانے کا انتظام کرتے تھے۔'' 1817 کے اوائل میں دہلی پہنچنے سے پہلے انھوں نے بڑودہ، اُجّین، گوالیار اور آگرہ کا سفر کیا۔ عربی، فارسی اور مراٹھی جیسی ہندوستان کی دوسری زبانوں کے ممتاز استاد کی اپنی شہرت کے ساتھ مارچ 1844 میں سورت کے نواب کے داماد میر جعفر علی خاں کے ہمراہ انھوں نے لندن کا سفر کیا۔ کرنل ڈبلیو ایچ اکینز کے نام معنون ان کی خود نوشت سوانح عمری 1854 میں شائع ہوئی۔ ایڈورڈ بی ایسٹ وِک کی مرتب کی ہوئی یہ کتاب 1857 میں لندن میں شائع ہوئی۔

5- لطف اللہ: 'آٹو بائیو گرافی آف لطف اللہ' این انڈین پرسپشن آف دی ویسٹ۔ انٹروڈکشن بائی ایس اے آئی ترمذی (دہلی 1985 نیا اڈیشن) صفحہ-206

6- حالؔی: 'حیاتِ جاوید'، صفحہ-135

7- چودھری محمد نعیم: 'پرائزونگ ادب' الہ آباد کی حکومت کے ایک اعلان پر لکھی جانے والی پانچ اردو کتابوں کا جائزہ۔ میٹکاف کی مرتب کی ہوئی کتاب 'مارل کنڈکٹ اینڈ اتھارٹی' صفحہ-312

8- نذیر احمد: 'لکچروں کا مجموعہ'، جلد-2، صفحہ-170

9- ذکاء اللہ: 'اردو کورس'، یعنی نصابِ اردو (دہلی 1889)

10- شرر: لکھنؤ، صفحات-2-61

11- سی اے بیلی: ٹاؤنس مین اینڈ بازارس: نارتھ انڈین سوسائٹی ان دی ایج آف برٹش اکسپینشن 1770-1870 (کیمبرج 1983) مظفر عالم: دی کرائسس آف ایمپائر اِن مغل نارتھ انڈیا: اودھ اینڈ دی پنجاب 1707-1748 (دہلی 1986) اطہر علی: دی پاسنگ آف ایمپائر: دی مغل کیس، ماڈرن ایشین اسٹڈیز 9. 3. 1975، صفحات 96-385

12- ہندوستان پر ابتدائی برطانوی اثرات: اے کیس اسٹڈی آف دی بنارس ریجن، سیما علوی (مرتبہ) میں، دی ایٹینتھ سنچری اِن انڈیا (دہلی 2002) صفحہ-225

ادارہ جاتی سانچا

13- حالیؔ: 'یادگارِ غالب'، صفحہ-12، نٹالیہ پری گارینا، مرزا غالب، اے کری ایٹو بائیوگرافی (دہلی 2000) صفحات-19-18

14- میکس ویبر: دی سوشیالوجی آف ریلیجن، (بوسٹن 1963)، صفحہ-176

15- بابرا ڈی اور تھامس آرمیٹکاف کی کتاب 'اے کنسائز ہسٹری آف انڈیا (کیمبرج 2002) صفحہ-120 میں ذکر۔ کتاب کے عنوان کے بارے میں دیکھیے نذیر احمد توبۃ النصوح۔ دی ٹیل آف اے مسلم فیملی اے ہنڈریڈ ایئرز اِگو (مرتب) چودھری محمد نعیم (دہلی 2004)

16- نذیر احمد: 'ابن الوقت' ترجمہ محمد ذاکر (دہلی 2002) صفحہ-1

17- مندرجہ ذیل سطروں کو دیکھیے 'جناب من! وہ دن گئے جب لوگ بے بنیاد مذہبی کہانیوں پر یقین کر لیتے تھے۔ آج کا زمانہ تعقل پسندی کا ہے۔ آپ اس سے انکار نہیں کریں گے کہ آج کا نوجوان بوڑھوں کو چکادے دیتا ہے اور مذہب کے لیے تعقل وادراک کے سامنے مجھے رہنا دشوار ہے۔ آپ جانتے ہیں کہ تمام یونانی فلاسفر جو اپنے تعقل کی بنیاد پر مانے جاتے تھے سب کے سب غیر مذہبی لوگ تھے۔ اسی طرح آج یورپ میں بمشکل پانچ فی صدی لوگ ہوں گے جو سنجیدگی سے مذہب پر یقین رکھتے ہیں۔'' ابن الوقت نے کہا۔ ایضاً صفحہ-236

18- مصر کے لیے دیکھیے لیلا احمد 'ویمن اینڈ جنڈر اِن اسلام' (مشی گن 1992) صفحہ-146

19- یہی عمل ترکی میں برسرکار تھا، اگرچہ تعلیمی اداروں کی طرف تاثرات وقتاً فوقتاً بدلتے رہتے تھے۔ بنجامن سی فورٹنا ایمپیریل کلاس رومز، اسلام دی اسٹیٹ اینڈ ایجوکیشن ان دی لیٹ آٹومان ایمپائیر (آکسفورڈ 2002)

20- بابرا میٹکاف: اسلامک کنٹس ٹے شنز: اشیز آن مسلمس ان انڈیا اینڈ پاکستان

(دہلی 2004) صفحہ-1 ،فرانسس رابن سن، علماء، صوفیز اینڈ کلونیل رول ان نارتھ انڈیا اینڈ انڈونیشیا۔ سی اے بیلی اور دی ایچ اے کولف (مرتبین) ٹوکلونیل ایمپائرس (ڈورڈ ریشٹ 1986) مجموعہ فتاویٰ آف مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی۔ صفحات 233 ،29 ،219 ،179 محی الدین احمد، سید احمد شہید، لکھنؤ 1975) صفحہ-376 ،فرانسس رابن سن، دی علماء آف فرنگی محل اینڈ اسلامک کلچر ان ساؤتھ ایشیا (دہلی 2001) صفحات 200-199 ،سارہ ڈی انصاری، صوفی سینٹس اینڈ اسٹیٹ پاور: دی پیرز آف سندھ 1947-1843 (کیمبرج-1992)

-21 ڈیوڈ گلمارٹن: 'ایمپائر اینڈ اسلام': پنجاب اینڈ دی میکنگ آف پاکستان (لندن 1988) صفحہ-2

-22 حفیظ ملک: سر سید احمد خانس ڈاکٹرِنس آف مسلم نیشنلزم، صفحہ-233

-23 قاضی سراج الدین احمد: دی ٹُرتھ اباؤٹ دی خلافت (لاہور 1920) صفحات 5-6

-24 سید احمد خان، این اکاؤنٹ آف دی لائل محمڈنس آف انڈیا (میرٹھ 1860) صفحہ-13

-25 قنبر: دی لاسٹ مشاعرہ، صفحات-5-64

-26 نذیر احمد: 'سن آف دی مومنٹ'، صفحہ-1

-27 مجموعۂ نظمِ حالیؔ (لاہور 1931) صفحات-5-4

-28 محمد علی: 'مائی لائف اے فریگمنٹ' این آٹو بائیوگرافیکل اسکیچ آف مولانا محمد علی مشیرالحسن (دہلی 1999) صفحہ-52

-29 اینڈریوز 'ذکاء اللہ آف دہلی' صفحہ 60۔ وہ سید احمد کے ماموں فرید الدین کے سب سے چھوٹے بیٹے تھے۔

-30 رالف رسل (مرتب) دی آکسفورڈ انڈیا۔ غالب لائف لیٹرز اینڈ غزلس (آکسفورڈ 2003) صفحہ 307

-31 سی ڈبلیو ٹرال : سید احمد خاں: اے وی انٹر پریٹیشن آف مسلم تھیولوجی (دہلی 1978) صفحہ 154 ۔وسیع سیاق میں بیلی، ایمپائر اینڈ ان فارمیشن میں اس کی اہمیت کی طرف توجہ دلاتا ہے۔صفحہ 252۔سید احمد کا ردِعمل مراد آباد کے نواب علی الدین کے ردعمل سے بالکل مختلف تھا۔کوپرنکس کے ذکر پر ان کا ردعمل تھا اور کیا آپ کا خیال ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلے پر آپ کی دوربین کھڑی کروں گا۔نہیں جناب۔اس پر بھروسہ کیجیے کہ ایک دوربین میں بڑا دھوکہ اور مغالطہ ہے۔اس پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا۔ میں نے یورپ کے بہت سے معزز لوگوں سے بات کی ہے اور ان کی سب سے بڑی غلطی مجھے اس بات میں لگتی ہے کہ وہ لوگ ان دوربینوں پر بے پناہ یقین رکھتے ہیں۔ یہ لوگ اپنی شہادتوں اور اپنے مشاہدات کو رسولوں Abraham, Moses اور ILijah سے اوپر رکھتے ہیں۔ یہ سوچ کر بھی ڈر لگتا ہے۔ یہ دوربینیں کتنی شرارت کرسکتی ہیں۔نہیں حضور، ہمیں رسولوں کا دامن نہیں چھوڑنا چاہیے وہ جو کچھ ہمیں بتاتے ہیں وہ حق ہے اور واحد حق، جس پر ہم اس زندگی میں بھروسہ کرسکتے ہیں ۔ میں دنیا بھر کی تمام دوربینوں کی شہادت کو بھی اولڈ ٹسٹامنٹ یا قرآن مجید میں مذکور چھوٹے سے چھوٹے نبی کے کہے ہوئے ایک لفظ کے مقابل نہیں رکھوں گا۔سلمین : ریمبلس اینڈ ریفلکشنز ۔صفحہ-205

-32 صلائے عام 1910، مہدی بیگم (مرتب) افاداتِ مہدی، میں (اعظم گڑھ 1939) صفحہ 150، عبدالستار : خان بہادر میر ناصر علی دہلوی : حیات اور ادبی خدمات (دہلی 1999)

-33 یہ معلومات صابری کی کتاب دہلی کی یادگار ہستیاں پر مبنی ہے۔صفحات-21-413 فیروز احمد (مرتب) انتخاب میر ناصر علی (لکھنؤ 1983)

-34 سید احمد بنام نصرت علی، 23,24 راکتوبر 1873 (مرتب) مکتوبات سرسید، جلد-2 صفحات-12-210

-35 نذیر احمد: لکچروں کا مجموعہ 1905-1895، جلد-2، صفحات 8-427

-36 ایڈنبرا اور گلاسگو یونی ورسٹیوں اور ہیلی بری کالج میں تعلیم حاصل کی۔ 1937 میں بنگال میں سول سروس کا کیریئر شروع کیا۔ 1857 کی بغاوت کے دوران انٹیلی

جنس ڈپارٹمنٹ (آگرہ) کا چارج لینے کے لیے نارتھ ویسٹرن پراونس گئے اور 1868-1874 تک این ڈبلیو پی کے لفٹنٹ گورنر رہے۔ انھوں نے لائف آف محمد اینلس آف ارلی خلافت، دی مملوک ڈائی ناسٹی، دی قرآن اور محمڈن کنٹرووری'

-37 پیش لفظ، نذیر احمد 'فسانۂ مبتلا' صفحہ-9

-38 بشیرالدین کے نام: (تاریخ نہیں) موعظۂ حسنہ (Mauiza - Hasna) صفحہ 27-

-39 وہ محمد ابراہیم ذوق (1788-1854) کا خصوصی ذکر کرتے ہیں، مومن خاں مومن (1800-52) غالب، دہلی میں پیدا ہونے والے مرزا سلامت دبیر (1803-75) اور فیض آباد میں پیدا ہونے والے میر ببر علی انیس 74-1802))

-40 بشیرالدین کے نام 21 مارچ 1876 'موعظۂ حسنہ'، صفحہ-40-39 اردو زبان کی کیوں سے متعلق ان خیالات سے محمد حسین آزاد متفق تھے۔ دیکھیے آب حیات، شیپنگ دی کینینس (Canons) آف اردو پوئٹری، ترجمہ اور ترتیب فرانس پرت چٹ، شمس الرحمٰن فاروقی کے ساتھ مل کر (دہلی 2001) صفحہ-91

-41 انتظامیہ کے تمام کاموں، تمام دفتروں میں، سول بھی اور فوجی بھی ہندوؤں اور مسلمانوں کو اچھا حصہ دینا عام لوگوں کو یہ احساس دلاتا کہ ایک مضبوط اور مستحکم حکومت کے بے پناہ فائدے ہیں جو زندگی، املاک اور کردار و اخلاق کا تحفظ کر سکتی ہے۔ ملک بھر میں ان کی نعمتوں سے لطف اندوز ہونے کی آزادی دینا، عوام کے خادم کی حیثیت سے اپنے فرائض کی لائق اور ایماندارانہ ادائیگی کرنے والوں کو دفتروں میں ترقی کے امکانات کا یقین دلانا۔ دوران ملازمت تحفظ کی ضمانت دینا، ملازمت کے دوران اچھی تنخواہ دینا اور بڑھاپے میں باعزت زندگی کی گنجائش فراہم کرنا، ہماری خواہش بھی ہے اور یہ ہمارے مفاد میں بھی ہے۔ سلیمن 'ریمبلس اینڈ ریفلکشنز' صفحات-35-334

-42 اے اے پاویل: مسلمس اینڈ مشنریز ان پری میوٹنی انڈیا، (لندن 1993) صفحہ-195

-43 خطبات گارساں دتاسی (اورنگ آباد 1935) صفحہ-102

44- دہلوی: 'لال قلعے کی ایک جھلک'، صفحات-70-68

45- ذکاء اللہ: 'سوانح عمری: حاجی محمد سمیع اللہ خان (دہلی 1907 طبع مکرر) کا لون نے جو انھیں محبت میں میرے پیارے مولوی کہہ کر مخاطب کرتا تھا۔ ان کا نام تجویز کیا، ذکاء اللہ سوانح عمری، صفحہ-139 ان کے کیریئر کے بارے میں دیکھیے 'اے ہسٹری آف دی فریڈم موومنٹ 1905-1831، جلد-2 (کراچی 1961) صفحات 533-9-

46- کہتے ہیں کہ انھوں نے 1857 میں انگریزوں کے خلاف باندا کے باغی نواب کا ساتھ دیا۔ اگرچہ ان کے حرکات وسکنات پر اسرار کا پردہ پڑا ہوا ہے مگر پھر بھی کچھ ایسے شواہد ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے جھجھر، سہارنپور، ٹونک اور اودھ کے کچھ حصوں کا سفر کیا۔ بغاوت کے وقت وہ الور میں تھے۔ آخر میں وہ خیرآباد میں گرفتار ہوئے، انڈمان بھیجے گئے۔ وہیں ان کا انتقال ہوا۔

47- مجیب اشرف: مسلم اٹیچوڈس ٹوورڈس برٹش رول اینڈ ویسٹرن کلچر ان انڈیا (دہلی 1982) صفحات-92-191

48- اسپیر: ٹوئی لائٹ آف دی مغلس، صفحہ-88، رسل (مرتب) دی آکسفورڈ انڈیا غالب، صفحہ-270

49- کیرن ای فیلڈس: ریوائیول اینڈ ریبلین ان کلونیل سنٹرل افریقہ (برٹش 1985) صفحہ-28

50- پیٹر ہارڈی: 'غالب اینڈ دی برٹش' رسل (مرتب) کی غالب دی پوئٹ اینڈ ہز ایج، صفحہ-163

51- سی ایم نعیم 'مغل اینڈ انگلش پیٹرنیج' آف اردو پوئٹری اے کمپیرژن میں حوالہ باربرا اسٹولر (مرتب) دی پاورس آف آرٹ: پیٹرنیج ان انڈین کلچر میں (دہلی 1992) صفحہ-266

52- دیکھیے سی ایم نعیم کی کتاب 'میر اینڈ ہز پیٹرنس' دی اینول آف اردو اسٹڈیز، 14-1999 اور ان کی مغل اینڈ انگلش پیٹرنیج آف اردو پوئٹری

-53 فرانسس ڈبلیو پرٹ چٹ :نٹس آف اوریئس: اُردو پوئٹری اینڈ اِلس کریٹکس (کیلی فورنیا1994) صفحہ-31

-54 نیتا کمار:لیسنس فرام اسکولس: دی ہسٹری آف ایجوکیشن ان بنارس (دہلی 2000) اور ولی لینگھر ''ایجوکیشنل کانٹریکٹنگ' اینڈ دی اسپرڈ آف ریلیجس نیشنلزم: ہندو اینڈ مسلم نیشنلسٹ اسکولس ان کلونیل انڈیا اینڈ انڈونیشیا کمپریٹیو اسٹڈیز آف ساؤتھ ایشیا، افریقہ اینڈ مڈل ایسٹ (درہم این سی) جلد-21، 2001 صفحہ-43

-55 ڈی این پانی گڑھی، چارلس میٹکاف ان انڈیا: آئیڈیاز اینڈ ایڈمنسٹریشن 1806-1835 (نئی دہلی 1968) صفحات-7-216

-56 ایضاً، صفحات-9-158، 232۔

-57 اُپرنا باسو: دی گروتھ آف ایجوکیشن اینڈ پولیٹکل ڈیولپمنٹ 1920-1898 (دہلی 1970)، صفحہ-150

-58 سلیکشنز فرام دی ریکاڈس آف دی گورنمنٹ آف انڈیا1886 اِن فلپس (مرتب) ایولیوشن آف انڈیا اینڈ پاکستان۔ صفحہ-181

-59 انل سیل میں مذکور۔ دی امرجنس آف انڈین نیشنلزم: کمپیٹیشن اینڈ کولوبریشن ان دی لیٹر نائن ٹینتھ سنچری (کیمبرج 1868) صفحہ-306

-60 اعلان میں تھا (اطلاع دی جاتی ہے کہ نارتھ ویسٹ پراونس کی زبان میں تصنیف کرنے کی ہمت افزائی کے لیے آنریبل لیفٹیننٹ گورنر کو یہ بتانے میں مسرت محسوس ہوتی ہے کہ ورنا کیولر میں منظور شدہ شکل وصورت اور انداز میں سائنس اور ادب کی کسی بھی شاخ میں کارآمد تخلیقات پر انعام دیے جائیں گے۔

-61 اسٹیٹمنٹ اگزیبٹنگ -دی مورل اینڈ میٹریل پروگریس اینڈ کنڈیشن آف انڈیا ڈیورنگ دی ایئر 3-1872۔ صفحہ-151

-62 رابن سن۔ سپریشن امنگ مسلمس۔ صفحہ-7-36

-63 حالیؔ۔ مقالاتِ حالیؔ، صفحات-13-112

64- پاویل۔ مسلمس اینڈ مشنریز، صفحات 4-72، باربرامیٹکاف: اسلامک ریوائیول اِن برٹش انڈیا، صفحات 2-51

65- ہارڈی: مسلمس آف برٹش انڈیا: صفحہ 51

66- قیام الدین احمد: دی وہابی موومنٹ اِن انڈیا (دہلی 1994، نظر ثانی شدہ اڈیشن)

67- ہارڈی: مسلمس آف برٹش انڈیا، صفحہ 59، سید احمد دہلی میں شاہ عبدالعزیز کے حلقے میں داخل ہوئے 1821 میں وہ حج پر گئے اور دو سال بعد واپس آئے۔ 1826 میں وہ نارتھ ویسٹ فرنٹیر کے علاقے میں گئے جہاں انھوں نے پنجاب کے سکھ حکمرانوں کے خلاف جنگ کی۔ بہر حال وہ اور ان کے ہزاروں ساتھی مئی 1831 میں بالاکوٹ کے مقام پر مارے گئے۔ مگر جو لوگ بچ گئے انھوں نے پٹھانوں کو ان انگریزوں کے خلاف بھڑکانا جاری رکھا جنھوں نے 1849 میں بعد کو سکھوں کی جگہ لے لی تھی۔

68- احمد: 'وہابی موومنٹ' صفحہ 307

69- نذیر احمد بنام نواب سید علی حسن، 3/دسمبر 1896، نقوش مکاتیب نمبر، نومبر 1957، 6-65، جلد 1، صفحہ 134

70- 27-30 دسمبر 1891 محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس علی گڑھ میں تقریر۔ نذیر احمد۔ لکچروں کا مجموعہ۔ جلد 1، صفحہ 242

71- حالؔی، 'حیاتِ جاوید'۔ صفحات 7-66

72- مولوی ایس ممتاز علی کے نام 8/اگست 1881، پانی پت میں (مرتب) مکتوباتِ سرسید صفحات 7-367

73- حالؔی، یادگار غالب، صفحات 9-28

74- سی ایف اینڈریوز۔ منشی ذکاء اللہ: اے گریٹ ایجوکیشنسٹ، ماڈرن ریویو، اپریل 1911، صفحہ 356

75- اینڈریوز: 'ذکاء اللہ آف دہلی'، صفحہ 27، نذیر احمد کے لیے دیکھیے۔ اے اے

اعظمی، نذیر احمد 'شخصیت اور کارنامے' (لکھنؤ 1974) صفحہ 30

76- گراہم: لائف اینڈ ورک آف سید احمد خاں: صفحہ-320

77- ملک: سرسید احمد خاں۔ صفحات-40-38

78- بشیرالدین کے نام (تاریخ نہیں ہے) موعظۂ حسنہ صفحہ-236 اور 1894 میں لاہور میں انجمن حمایت اسلام میں 'توحید' کے موضوع پر تقریر۔ نذیر احمد: لکچروں کا مجموعہ، جلد-1، صفحہ-452

79- پانی گڑھی: 'چارلس میٹکاف اِن انڈیا' صفحات 8-157، آبادی کے بریک اَپ اور اس کی تقسیم کے لیے دیکھیے۔ بلیک: 'شاہجہاں آباد۔ صفحات-5-173

80- حق: مرحوم دلّی کالج، صفحات-13-12

81- 21/جون، یکم اکتوبر 1847 حسن نظامی (مرتب) روزنامچہ۔ صفحات 174-158

82- 1863 سے 1931 تک کے دہلی میونسپلٹی کے اعداد و شمار یہ انکشاف کرتے ہیں کہ چھتیس تاجروں میں 19 تاجر مسلمان تھے۔ گپتا: دہلی بٹوین ٹو ایمپائرس، صفحات 235-38

83- اینڈریوز: 'ذکاء اللہ آف دہلی، صفحہ-27

84- بیلی: رُولرس، ٹاؤنس مین اینڈ بازار، صفحہ 142، بلیک: شاہجہاں آباد، صفحات 179-80

85- گرچہ ہے ملک دکن میں ان دنوں قدر سخن
کون جائے ذوق پر دلّی کی گلیاں چھوڑ کر

86- کچھ کا ذکر امداد صابری کی کتاب 'دہلی کے قدیم مدارس اور مدرس (دہلی 1977)

87- محمد منظور عالم: 'مرزا غالب اینڈ مولانا فضل حق خیر آبادی' انڈو ایرانیکا، 52، 4-1، 1999، صفحات-9-80

88- عزیز الاعظمیہ: مسلم کنگ شپ: پاور اینڈ دی سیکرڈ اِن مسلم، کرسچن اینڈ پیگن

پالینکس (لندن 1997) صفحہ 84

89- دیال: 'عالم میں انتخاب۔ صفحات 24-116 سوانحی نوٹس کے لیے دیکھیے۔ ایس ظل الرحمٰن ،انڈین حکماء: دیئر رول ان دی میڈیکل کیئر آف انڈیا، ان بی وی سبارا یپا (مرتب) میڈیسن اینڈ لائف سائنسز ان انڈیا (دہلی 2001) جلد-14، صفحہ-1، صفحات -426-371۔ حافظ حبیب الرحمٰن 'ہندوستان کے مشہور اطباء (دہلی 1988) حکیم ایس محمود حسن نگرامی، تاریخ طب، (دہلی 1999)

90- مارگریٹ پرناؤ: 'مسلم مڈل کلاس اینڈ سیکولر آرزیشن: دی مسلمس آف دہلی ان دی 19th سنچری، ان امتیاز احمد اینڈ ہیلمٹ ریفلڈ (مرتبین) مڈل کلاس ویلوز ان انڈیا اینڈ ویسٹرن یورپ (دہلی 2003) صفحہ-25

91- فروری 1862 اور 16 رفروری 1863 اردو لیٹرز آف مرزا اسداللہ خاں غالبؔ، ترجمہ و ترتیب داؤد رہبر (البانی 1987) صفحات -25,28، احسان اللہ خاں اور امداد الدین کے لیے دیکھیے سید احمد خاں' آثار الصنادید' (دہلی 2000 طبع مکرر) صفحات- 23-512 ,19-507 اپنے زمانے کے حکماء سے غالب کے تعلقات کے معتبر مطالعے کے لیے سید ظل الرحمٰن، دتی اور طب یونانی (دہلی 1995)

92- شرر: لکھنؤ، صفحہ 98

93- قمبر: دی لاسٹ مشاعرہ آف دہلی، صفحہ-39

94- رسل اینڈ اسلام: 'غالب' صفحہ 31

95- ایضاً۔ صفحہ-30

96- حاؔلی: 'یادگارِ غالب' صفحہ-1

97- قمبر: 'دی لاسٹ مشاعرہ آف دہلی' صفحہ-40، دتی کالج میگزین، دتی کا دبستان شاعری 1961، مولوی کمال الدین کی سوانحی تفصیلات کے لیے دیکھیے امداد صابری 'گلدستہ صحافت' (دہلی 1984)، صفحات 14-9

98- حاؔلی: 'حیات جاوید'، صفحہ-49

99- ان کی اسکالرشپ کے بارے میں دیکھیے سید احمد خاں 'آثار الصنادید، صفحات 630-4' اینڈ رویوز: ذکاء اللہ آف دہلی۔ صفحہ-57

100- شبلی نعمانی: سرسید مرحوم اور اردو لٹریچر، مقالات شبلی، جلد دوم، صفحہ-66، جاوید وششٹ 'مولوی امام بخش صہبائی۔ دلی کالج اردو میگزین، قدیم دلی کالج نمبر 1953، صفحات-72-67

101- خطباتِ گارساں دتاسی، صفحات-95-94

102- ایضاً، صفحات-9-188

103- نورالحسن ہاشمی: دلی کا دبستانِ شاعری، (لکھنؤ-1997)

104- دیکھیے ایم اسدالدین: دی ویسٹ ان 19th سنچری ایجوکیشن: سم ریفلیکشنز آف دی ٹرانزیشن فرام اے پرسین ایٹ نالج سسٹم ٹو دی ٹیمپلیٹ آف اردو اینڈ انگلش۔ دی اینول آف اردو اسٹڈیز 2003 ,1 ,18 صفحات: 3-61

105- ایس آر فاروقی: اَرلی اردو لٹریری کلچر اینڈ ہسٹری (دہلی 2001) صفحہ 183 اور شرر: لکھنؤ صفحہ-83

106- ایضاً، صفحات-61-60

107- اپنے لکھنؤ کے سفر میں غالب ایک ایسی ہی بحث میں شامل ہوئے تھے۔ حالی 'یادگار غالب'، صفحات: 28-27

108- شرر، لکھنؤ، صفحہ۔ 90

109- 'دہلی کی آخری شمع'، فرحت اللہ بیگ افسانوی تاریخی حال ہے اس مشاعرے کا جو شاید دہلی کا آخری مشاعرہ رہا ہو۔

110- دلی کالج میگزین، قدیم دلی کالج نمبر 1953، صفحات-33-29، پیارے لال آشوب کے بارے میں دیکھیے ان کی کتاب رستم ہند (1869: لاہور، 1961، طبع مکرر)

111- اس کے بارے میں یہ ایک بیان وہاں کے ایک رہنے والے کا ہے ''کوچہ چیلان

دہلی کا ایک مشہور محلہ ہے۔ یہ کافی پھیل گیا ہے۔ ایک زمانے میں یہاں کی زیادہ تر آبادی مسلمانوں کی تھی۔ دلی کالج کے مشہور پروفیسر امام بخش صہبائی 1857 کی بغاوت سے قبل وہیں رہے تھے۔ یہی جگہ ہے جہاں منشی کفایت اللہ (1884-1963) آصف علی (1888-1953) اور مولوی احمد سعید رہتے تھے اور یہیں ذکاء اللہ کا گھر تھا۔ یہیں سے محمد علی نے اپنے اخبار 'کامریڈ' اور 'ہمدرد' نکالے۔ سرسید اسی محلے کے ایک گھر میں پیدا ہوئے۔ ضیاء الدین برنی، عظمت رفتہ (کراچی 1961) صفحہ-1

-112 اینڈریوز: ذکاء اللہ آف دہلی، صفحہ-83، فرحت اللہ بیگ، مولوی نذیر احمد کی کہانی، صفحات-40-39

-113 راشد الخیری: 'عصمت' 1935، 'دلی کی آخری بہار' صفحات-5-124

-114 برنی: 'عظمت رفتہ'، صفحہ-13

-115 خطبات گارساں دی تاسی۔ صفحہ-20

-116 میٹکاف: اسلامک ریوائیول اِن برٹش انڈیا۔ صفحات-26-205

-117 احمد۔ وہابی موومنٹ، صفحہ-310

-118 خواجہ احمد فاروقی: 'چراغ رہ گذر' (دہلی 1974) صفحات 57-39 ایک اچھے تجزیے کے لیے دیکھیے مارگریٹ پرناؤ، بٹوین پرشین اخبارات اینڈ انگلش نیوز پیپرز، دی اینول آف اردو اسٹڈیز 2003 ,1 ,18 صفحات-31-105 اس کے اڈیٹر کی سوانحی تفصیلات کے لیے دیکھیے سید اطہر عباس رضوی، ہسٹری آف اثناء عشری شعیاز، ان انڈیا (دہلی 1986) جلد-2، صفحات-101-99

-119 خطبات گارساں دی تاسی۔ صفحات-2-121 اے ایس خورشید: صحافت: پاکستان و ہند میں (لاہور 1963) صفحات 11-103 مائیکل اے فشر 'دی آفس آف اخبار نویس' دی ٹرانزیشن فرام مغل ٹو برٹش فارمس ۔ ماڈرن ایشین اسٹڈیز 1993 ,1 ,27

-120 پرناؤ۔ 'دی دہلی اردو اخبار' صفحہ-131

-121 'کامریڈ' پریس ایکٹ کا شکار ہوا، اردو روزنامہ 'ہمدرد' کو بھی بند ہونا پڑا۔ 1915 میں مہرولی میں علی برادران کی نظر بندی نے دہلی کے پان اسلامک ہیجان کی ہوا نکال دی۔ اسی کے ساتھ ان کا پرجوش ثقافتی کارخانہ بھی مسمار ہوگیا۔ پان اسلامک مہم اور رولٹ ستیہ گرہ کے محرک واقعات کے لیے دیکھیے ڈونلڈ ڈی فیرل 'دی رولٹ ستیہ گرہ ان دہلی، رونددر کمار میں (مرتب) اسیز آن گاندھین پالیٹکس (آکسفورڈ 1971) سیڈیشن ان دی یونائیٹیڈ پراونسز دسمبر 1917 میں ایس ایچ فرنانڈیز کا تیار کیا ہوا نوٹ صفحہ-4، Mss Eur. F136/15 میسٹن پیپرز۔

-122 کیری اے واٹ، ایجوکیشن فار نیشنل ایفی شنسی کانسٹرکٹیو نیشنلزم ان انڈیا 1906-1916 ماڈرن ایشین اسٹڈیز 1997، 2، 31 صفحہ 349

-123 میٹنس بائی دی لفٹیننٹ گورنر آن دی کانپور ماسک اینڈ رائٹ۔ صفحات-8-37

-124 ایس ایم اکرام مسلم سویلزیشن ان انڈیا (نیویارک 1964) صفحہ-289 میں حوالہ

-125 حالی: یادگار غالب

-126 آئین کو ایک طرف رکھو، اس دنیا کو دیکھو اور انگریزوں کے طور طریقوں کا جائزہ لو، ان کے انداز کا، ان کے آداب کا، ان کے کاروبار کا اور ان کے آرٹ کا-
ملک سرسید احمد خاں، صفحہ 58 حالی-یادگار غالب، صفحہ 85، نعیم-غالبس دہلی، صفحہ-11

-127 عرفان حبیب : سرسید احمد خاں اور تاریخ نویسی، تہذیب الاخلاق (علی گڑھ) اکتوبر-نومبر 1994 فکر و آگہی (دہلی) علی گڑھ نمبر-2000، صفحہ-124

-128 سید عبداللہ، سرسید احمد خاں اور ان کے نامور رفقاء کی نثر کا فکری اور فنی جائزہ (دہلی 1960) صفحہ 39

-129 ایس عرفان حبیب، دہلی طبیہ کالج اینڈ حکیم اجمل خانس کروسیڈ فار انڈیجنس میڈیسین سسٹم ان لیٹ اینڈ ارلی 20th سنچری۔ اکملیدین احسانوگلو اینڈ فضا گنز (مرتبین) سائنس اِن اِسلامک سویلزیشن (استنبول 2000) صفحات 359-60

130- میرٹھ میں تقریر 1861، نذیر احمد لیکچروں کا مجموعہ، جلد-2، صفحہ-565

131- اینڈریوز۔ ذکاء اللہ آف دہلی، صفحہ-31

132- ذکاء اللہ 'مقدمہ' تاریخ ہندوستان (علی گڑھ 1915، تیسرا اڈیشن)، صفحہ 1

133- عرفان حبیب: منشی ذکاء اللہ اینڈ ورنا کیولر آئزیشن آف سائنس ان 19th سنچری انڈیا، این کے سہگل، ایس سنگوان، ایس موہنتی (مرتبین) اَن چارٹڈ ٹیرینس: اِسٹیز آن سائنس پاپولر آئزیشن ان پری انڈیپنڈنس انڈیا (دہلی 2000) صفحہ 134

134- نگ ٹنکر۔ بٹوین اولڈ دہلی اینڈ نیو دہلی۔ سی ای اینڈریوز اینڈ سینٹ اسٹیفنس اِن این ایرا آف ٹرانس لیشن، فرائی کینبرگ (مرتب) دہلی تھرو دی ایجیز، صفحہ-358 میں۔

135- پیٹر ہارڈی، پارٹنرس ان فریڈم۔ اینڈ ٹرو مسلمس (لُنڈ: اسٹوڈنٹ لٹریچور، باؤنڈ ان کانشنس ٹو ریبل اگینسٹ دی کوئن؟ بنارس 1872۔

136- نذیر احمد، لکچروں کا مجموعہ، جلد-2، صفحات 224, 216

137- ایضاً، صفحہ-20

138- الحقوق والفرائض میں حوالہ بارڈی کی کتاب مسلمس آف برٹش انڈیا، صفحہ-114

139- نذیر احمد، الحقوق والفرائض۔ جلد-3، صفحہ-17

140- ایضاً۔ صفحہ-15

141- نذیر احمد: ترجمہ دی انگلش ٹرانس لیشن آف فطرت اللہ-اردو میں دیا ہوا ایک لکچر 8th اینی ورسری آف دی انجمن حمایت الاسلام (لاہور 1893) صفحہ-4، اردو متن لکچروں کا مجموعہ، جلد-1، صفحات-4-373

142- شیکل اینڈ مجید (مرتبین) حالیز مسدس' صفحات 3-202

143- رابن سن: سپریشن امنگ مسلمس، صفحات-80-279، بارڈی مسلمس آف برٹش انڈیا، صفحات 3-180، گیل مینالٹ۔ دی خلافت مومنٹ، ریلیجس سمبالزم اینڈ

پولیٹکل موبی لائزیشن ان انڈیا (نیویارک 1982)،صفحات 30-28

-144 مشیرالحسن : نیشنلزم اینڈ کیونل پالٹکس ان انڈیا، 1931-1885 (دہلی 1991) باب ششم، محمد علی : مائی لائف، صفحہ-80

-145 ایلن ایم گوینتھر، ریسپانس آف سید احمد (خان) ٹو سر ولیم میورس ایولیوایشن آف حدیث لٹریچر، اوریینٹ ماڈرنیو، جلد-ixxxii، 2002، صفحہ-221

-146 شیخ عبداللہ : مشاہدات وتصورات (علی گڑھ 1969)، صفحہ-48

-147 محسن الملک کے نام 20/اگست 1869، پانی پتی (مرتب) مکتوباتِ سرسید، جلد-1، صفحہ-431

-148 سید احمد خاں بہادر: اے سیریز آف اِسیز آن دی لائف آف محمد اینڈ سبجکٹس سبسیڈری تھیرٹیو۔ جلد-1، (لندن 1870) صفحہ-xix

-149 لندن سے سید احمد خاں کے خطوط، ابتداء یکم اپریل 1869، ان کی تحریروں کی نشو نما کی اچھی عکاسی، مثال کے لیے دیکھیے سید احمد بنام محسن الملک، 4/جون، 9/جولائی، 6/اگست 1869، مکتوبات سرسید، جلد-1، صفحہ-331

-150 ملک۔ سید احمد خاں، صفحہ-77

-151 محمد علی: 'مائی لائف'، صفحہ-63

-152 بنارسی داس چترویدی اینڈ مارجوری اسکسیز، چارلس فرینڈ ریوز۔ اے نیریٹو (لندن 1969) صفحہ 60۔

-153 ذکاء اللہ، تہذیب الاخلاق آریا ہند، صفحات-128 ,3

-154 ایضاً، صفحہ-112

3-مذاہب کگار پر

عقیدوں اور عقیدت مندوں کے تناظرات

-1 جے ایس ہائے لینڈ۔ دی مین انڈیا لووڈ: سی ایف اینڈ ریوز (لندن 1944) صفحہ 12

-2 اے ٹی ایمبری: چارلس گرانٹ اینڈ دی برٹش رُول ان انڈیا (لندن 1952) ویلور کی بغاوت پر سی اے بیلی، اوریجن آف نیشنلیٹی ان ساؤتھ ایشیا، پیٹریاٹزم اینڈ ایتھیکل گورنمنٹ ان دی میکنگ آف ماڈرن انڈیا (دہلی 1998)

-3 1857 کی بغاوت کے درمیان وہ بجنور میں ملازمت کر رہے تھے۔ وہاں کے واقعات کا ایک تذکرہ (ہسٹری آف بجنور ریبلین لکھا۔ ترجمہ اور نوٹس کے ساتھ تعارف، حفیظ ملک اور مارس ڈیمبو) ہنگامی حالات پر ان کی معروف ترین کتاب 'اسباب بغاوت ہند' ہے۔ انھوں نے دیباچہ میں لکھا'' آنے والے صفحات اگرچہ 1858 میں لکھے گئے تھے مگر ابھی تک شائع نہیں ہوئے تھے۔ میں اب انھیں شائع کر رہا ہوں اگرچہ ان کو لکھے ہوئے کئی سال ہوگئے، مگر اس عرصے میں کوئی ایسی بات نہیں ہوئی کہ جن کی وجہ سے میں اپنی رائے میں کوئی تبدیلی کروں۔ مقامی لوگوں کے خیالات کا ایماندارانہ اظہار وہ چیز ہے جس کی ہماری حکومت کو ضرورت ہے تا کہ وہ تلوار کے زور پر نہیں یہاں کے باشندوں کی مرضی سے ملک کو اپنے قابو میں رکھ سکیں۔ ان کے دوست جی ایف آئی گراہم اور این ڈبلیو پی اور اودھ کے گورنر (1908-1938) آک لینڈ کالون نے اسباب بغاوت ہند کا 1873 میں ترجمہ کیا۔ تھیوڈور بک نے گراہم کوایک باغ و بہار ساتھی، طور طریقوں میں لڑکپن مگر دنیا کا تجربہ رکھنے والا اور سیاسی سوالات پر بات کرنے کا شوقین بتایا۔ بک اپنی ماں کے نام 8/مارچ 1886 بک پیپرز۔

-4 ایضاً۔ صفحات 4-23

-5 سی اے بیلی، اسٹوکس میں : دی پیزنٹ آرمڈ: دی انڈین ریبلین آف 1857۔ صفحہ 226۔

-6 کاز آف دی ریولٹ۔ صفحات 3-2

-7 ایضاً۔ صفحہ 18

-8 یہ بات انگریز ادیبوں کی تخلیقات کے زیادہ حصے کے بارے میں صحیح تھی جنھوں نے ہندو روایات کی بوالعجبیوں کو بہت اُجاگر کیا اور خاص طور پر اس بربریت کو جس کا شکار ہندستانی تھا۔ جنک نرائن، ویمن اینڈ لاء ان کلونیل انڈیا (دہلی 1996)، صفحہ 51

-9 نارمن ڈینیل: اسلام، یورپ اینڈ ایمپائر (ایڈنبرا 1966) صفحہ 252

-10 آر جے، مور۔ سر چارلس ووڈس انڈین پالیسی 66-1853 (مانچسٹر 1966) صفحہ 118

-11 والٹر روپر لارنس۔ دی انڈیا دی سروڈ (لندن 1928) صفحات 1-280

-12 ٹی آر میٹکاف: دی آفٹر ماتھ آف ریولٹ انڈیا 1870-1857، نئے تعارف کے ساتھ (دہلی 1990)، صفحہ 98

-13 اسٹیٹمنٹ اگزبٹینگ دی مارل اینڈ میٹریل پروگریس اینڈ کنڈیشن آف انڈیا ڈیورنگ دی ایئر 3-1872، صفحہ 153

-14 کینتھ ڈبلیو جونز، آرگنائزڈ ہندوازم ان دہلی اینڈ نیو دہلی، فرائی کینبرگ میں (مرتب) دہلی تھرو دی ایجز، صفحات 5-234

-15 گوری وشواناتھن: ماسکس آف کانکوئسٹس: لٹریری اسٹڈی اینڈ برٹش رُول ان انڈیا (دہلی 1989) صفحات 53-52، 109

-16 خطبات گارساں دتاسی، صفحات 664-663

-17 شیخ محمد اسماعیل پانی پتی (مرتب) کلیاتِ نثر حالؔی (لاہور 1968) جلد-1، صفحہ 360

18- منشی محمد امین کے نام، 17/اپریل 1912 مکتوبات شبلی میں، جلد-1، صفحہ-238

19- اے۔ آر کلکارنی اینڈ این کے واگلے (مرتبین (ریلیجن نیشنلٹی اینڈ ریلیجن ممبئی 1999 مشنری سرگرمیاں ایک عنصر کی طرح جس نے سماجی خرابیوں کی نئی تعریف کی اور اخلاقی اتھارٹی کے متضاد دعووں کو تحریک بخشی۔ سور بھ دوبے پیٹرنل ازم اینڈ فریڈم: دی ایوانجلیکل این کاؤنٹر ان کلونیل چھتیس گڑھ، ماڈرن ایشین اسٹڈیز 29،1-1995

20- عبدالستار، میر ناصر علی، صفحہ-18

21- ٹی ڈبلیو آرنلڈ، دی پریچنگ آف اسلام: اے ہسٹری آف دی پروپیگیشن آف دی مسلم فیتھ (لندن 1896) اے پی پی-3، صفحہ-439

22- قران کا پہلا ترجمہ: ممتاز اسکالر شاہ ولی اللہ کے بیٹے شاہ رفیع الدین نے 1784 میں کیا۔ دوسرا ترجمہ 91-1890 میں ان کے بھائی شاہ عبدالقادر نے کیا۔

23- باربرا میٹکاف، اسلامک ریوائیول اِن برٹش انڈیا۔ صفحہ-203

24- عبداللہ یوسف علی۔ دی ہولی قرآن ٹکسٹ ٹرانس لیشن اینڈ کمنٹری (کیمبرج مسودہ، 1946) جلد-1، صفحہ-xv

25- اَورل اے پاول، کریچن گن فرنٹیشن: ڈاکٹر وزیر خان ان نائنٹیتھ سنچری آگرہ۔ جونز میں (مرتب) ریلجس کن ٹرووری ان برٹش انڈیا۔ صفحات 92-77

26- کرسٹین شرماکر: دی انفلونس آف ہائر بائیل کرٹسزم آن مسلم اپولوجیکس ان 19th سنچری ان وارڈن برگ (مرتب) مسلم پرسپشنس آف ادر ریلجنس۔ صفحات 270-9

27- ایڈورڈ سعید: اورینٹلزم (نیویارک 1978) صفحہ-2

28- مقالات شبلی: جلد-1 (اعظم گڑھ) 1954 سید سلیمان ندوی، تاریخ ارض القرآن (اعظم گڑھ) پروف آف دی پرافٹ محمد فرام دی ہولی بائیبل، پولی کیمی، اے لکچر ڈلیورڈ بائی مولوی محمد عبدالغنی بی اے۔ ڈبلیو ایچ.کل یم، دی فیتھ آف اسلام، مولوی عبدالانوار اینڈ سید محمد امیر علی، دی مسلم فیسٹوٹیز، ایم ابوسعید محمد حسین، ٹری

ٹائیز آن جہاد، سید امیر علی، ودمن ان اسلام اور ایم۔محمود خاں عربس اینڈ دیئر انٹلکچول پروگریس، اسلام، ایمپائیر اینڈ یورپ، صفحہ 281، بیلی، ایمپائر اینڈ انفارمیشن، صفحات 4-190، فاروقی، چراغ رہ گزر۔ صفحات 42-109، وہابی ادب کے لیے

-29 امیر علی، اسپرٹ آف اسلام، صفحہ-vii

-30 ایچ اے آر گب: محمڈن ازم (لندن 1949) صفحات 5-124 اکبر ایس احمد، پوسٹ ماڈرن ازم اینڈ اسلام، پری ڈی کیمنٹ اینڈ پرامز (لندن 1992) صفحہ 87

-31 یوہانن فریڈمان: پرافیسی کانٹی نیوئس: آسپیکٹس آف احمدی تھاٹ اینڈ اِٹس میڈیول بیک گراؤنڈ (کیلی فورنیا 1989)' ٹائمس اسلام ان انڈیا اینڈ پاکستان' صفحات 5-263

-32 پرنٹ میڈیا اور اخبارات کا سرکولیشن دیکھیے جلال، سیلف اینڈ ساورنٹی۔صفحات 48-54, 67-8-

-33 احمد۔وہابی موومنٹ۔صفحات-91-280

-34 کانپوری۔یادایام۔صفحات-39-38 حالی حیات جاوید، صفحہ 117

-35 سید احمد کے جواب کے لیے دیکھیے 5 نومبر 1873 کا ان کا خط مشتاق حسین کی مرتب کی ہوئی کتاب 'مکاتیب'۔صفحات 19-315

-36 حالی۔'حیات جاوید' صفحہ 135

-37 سید افتخار عالم بلگرامی۔حیاتِ نذیر (دہلی 1912) صفحہ-17

-38 عصر جدید۔مارچ 1907 'کلیات نثر حالی میں، جلد-2، صفحات-50-249

-39 ایس اے اے رضوی۔شاہ عبدالعزیز: پیورٹن ازم سیکٹرین پولٹکل اینڈ جہاد (کینبرا 1982) باب 5 اور 6۔جے آر آئی کول، روٹس آف نارتھ انڈیا شیعہ ازم ان ایران اینڈ عراق: ریلیجن اینڈ اسٹیٹ ان اودھ 1722-1859 (دہلی 1999)

صفحات 1-230 شاہ عبدالعزیز اور شیعوں کے بارے میں دیکھیے۔ عمر، اسلام ان ناردرن انڈیا، صفحات 24-222

-40 حالی، یادگار غالب، صفحہ-78

-41 ایضاً، صفحہ-100

-42 بین مذاہب اور بین عقائد کی میری تفہیم، ایک حالیہ کتاب ڈائلاگ کے تعارفی نوٹ میں ہے۔ اس میں بیان کیا گیا ہے کہ گفتگو کسی مخصوص مذہبی روایت کی خود شناختی پر ہی اثر نہیں ڈالتی بلکہ یہ بحیثیت مجموعی سماج میں مذہب کے مقام اور اس کی حیثیت پر بھی اپنا اثر ڈالتی ہے۔'' ڈائلاگ مختلف شکلیں اختیار کرتا ہے اور خصوصاً بہت سے میدانوں میں رہتا ہے جیسے عقیدے پر مبنی مذہبی اداروں کے مابین رشتوں کی قسم، لیڈر شپ اور عوامی دونوں سطحوں پر۔ ایک مضمون جو خود اپنے طور پر علمی تحقیق و جائزے کا مستحق ہے۔ اور شہریوں کے درمیان روزانہ کی زندگی اور کام کا معاملہ ہے ایلن ریس اینڈ انگرِڈ شیفر (مرتبین) ریلیجنس ان ڈائلاگ: فرام تھیوکریسی ٹو ڈیموکریسی (ایلڈر شاٹ 2002) صفحہ-5

-43 گاندھی اور اینڈریوز کی گفتگو کے لیے دیکھیے سدھیر چندرا، کنٹینیونگ ڈائلمماز: انڈر اسٹینڈنگ سوشل کانشنس نیس (دہلی 2002) صفحات 7-284

-44 سینٹ اسٹیفنس اسکول سے بڑھ کر ایک کالج بنا۔ یہ اسکول تقریباً بیس سال سے ایس پی جی کے انتظام اور کنٹرول میں چل رہا تھا۔ 1881 میں کالج چاندنی چوک کی ایک گلی میں کرائے کی ایک عمارت میں تھا۔ پھر کشمیری گیٹ میں اپنی عمارتوں میں منتقل ہوا۔ یکم اکتوبر 1941 کو دلی یونی ورسٹی میں اپنی موجودہ جگہ پر آیا۔ اینڈریوز نے اس کی بنیاد 27 مارچ 1939 کو رکھی تھی۔

-45 ہگ ٹنکر: دی آرڈیل آف لَو: سی ایف اینڈریوز اینڈ انڈیا (دہلی 1979) صفحہ 364

-46 رام چندرا گوہا: سیوجنگ دی سویلائزڈ: ویریر ایلون ہز ٹرائبلس اینڈ انڈیا (دہلی 1999) صفحہ-26

47- ٹنکر۔آرڈیل آف لو۔صفحہ-248

48- بیان ڈی ای یوبیکر سے لیا گیا ہے۔سینٹ اسٹیفنس کالج۔دہلی 1997-1881 این الگزنڈریا آن دی بینکس آف جمنا، مشیرالحسن کی کتاب (مرتب) ایجوکیشنل انسٹی ٹیوشنز ان انڈیا (دہلی 1998) صفحہ-79

49- اینڈریوز۔وہاٹ آئی اوٹو کرائسٹ (لندن 1932) صفحہ-19

50- کوئنز کالج بنارس اور یونی ورسٹی کالج لاہور میں تعلیم حاصل کی۔شردھا نند نے آریا سماج میں بڑے سرگرم طور پر دل چسپی لی اور اس کے گروکل سیکشن کے 1893 میں لیڈر بنے۔1902 میں ہردوار میں گروکل قائم کیا۔

51- گروکل ان کی توسیع اور 1911 میں دہلی میں گروکل سیکشن کے قیام کے بارے میں دیکھیے واٹ، ایجوکیشن فارنیشنل ایفی شنسی۔کانسٹرکٹیو نیشنلزم ان نارتھ انڈیا، صفحات 5-353

52- جے ٹی ایف جارڈن۔سوامی شردھانند: ہز لائف اینڈ کازز (دہلی 1981) صفحات 2-90

53- منشی رام کے نام، 6/اکتوبر 1914، Mss Eur. D 1113/1-3 سی ایف اینڈریوز پیپرز D1113/1-3

54- ٹیگور اور اینڈریوز کے درمیان خط وکتابت کے لیے دیکھیے کرشنا دتا اینڈ اینڈریوز رابن سن (مرتبین) سیلکٹڈ لیٹرز آف رابندرناتھ ٹیگور (کیمبرج 1997) صفحات 24-219

55- ڈینیل اوکونر، گوسپل راج اینڈ سوراج: دی مشنری ایئرز آف سی ایف اینڈریوز 14-1904 (فرینکفرٹ 1990) صفحات 3-222

56- جے ایس ہائے لینڈ سی ایف اینڈریوز، منسٹر آف دی کنسیلی ایشن (لندن 1940) صفحہ 25

57- ٹریبون 23/اکتوبر 1919، 2/نومبر 1921، اخباروں کے تراشے، بنارسی داس پیپرز، نیشنل آرکائیوز آف انڈیا۔

-58 ٹریبون 23 اکتوبر 1919، ایضاً

-59 ملکھانہ راجپوتوں نے افغانوں کے زیر اثر تبدیلی مذہب کیا اور آگرہ اور دہلی کے قرب و جوار میں جمنا کے کنارے فوجی بستیاں بنیں۔ ان کی ابتدا بہر حال واضح نہیں ہے۔ ملکھان خطاب لگتا ہے فرقہ نہیں۔ گمان غالب یہ ہے کہ Jadon راجپوت رہے ہوں گے۔ کچھ جاٹ تھے کچھ اگروال بنیا۔ متھرا ضلع میں بہت سے ملکھان راجپوت ترکار برہمنوں کے اسلاف میں سے بھی تھے۔

-60 دیکھیے ڈینیل اوکونر، دی ٹیسٹی منی آف سی ایف اینڈریوز (مدراس 1974) صفحہ-13

-61 اینڈریوز، وہاٹ آئی اوٹو کرائسٹ۔ صفحہ-16

-62 آرنلڈ کے لیے دیکھیے کیتھرین واٹ، تھامس واکر آرنلڈ اینڈ دی ری ایویلیوایشن آف اسلام 1930-1864 ماڈرن ایشین اسٹڈیز 2002 ,1 ,36، صفحات 18-19-

-63 آرنلڈ نے 1890 میں محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس میں جاوا اور چین میں پرامن فروغ اسلام کے موضوع پر تقریر کی۔ سید احمد بنام ایس محمد علی حسن، 20 نومبر 1890 مشتاق حسین (مرتب)، مکاتیب، صفحہ-345

-64 واٹ، تھامس واکر آرنلڈ، صفحہ-19

-65 وہ شملہ میں ایک بہت معمر آدمی تھے۔ سردی کے عادی نہ ہونے کی وجہ سے بوٹ پہنتے تھے اور پٹیاں لپیٹے رہتے تھے جب وہ ایک افسر کو جس کے پاس میں نے انھیں منشی کی حیثیت سے رکھنے کی سفارش کی تھی۔ پڑھانے گئے تو یہ افسر انھیں اپنی پٹیاں اتارنے کے لیے کہتا تھا۔ افسر نوجوان تھا اور منشی جی بوڑھے...... میں نے جو کچھ دیکھا وہ بڑا تکلیف دہ تھا اور اس نے مجھے بہت دکھی کیا۔ اوکونر گوسپل، راج اینڈ سوراج۔ صفحہ-32

-66 مرجوری ہکینز: (مرتب) سی ایف اینڈریوز ریپریزنٹیٹیو رائٹنگس (دہلی 1973) صفحہ 32 ٹنکر، ہٹوین اولڈ دہلی اینڈ نیو دہلی، فرائی کن برگ (مرتب) میں دہلی

تھرو دی ایجز، صفحہ-359

-67 مولوی جمیل الرحمان (انتقال 1924) نے 1887 میں جوائن کیا، 1906 تک وقتاً فوقتاً پڑھاتے رہے۔ عبدالرحمٰن صاحب نے عربی پڑھائی، خواجہ عبدالمجید نے 1908 سے 1916 تک فارسی پڑھائی۔ مولوی شاہجہاں (انتقال 1907) ابتدائی اساتذہ میں آخری تھے، قدیم طرز کے ایک مکمل اسکالر، انتہائی محترم اور پسند کیے جانے والے۔ ایف ایف مونک، اے ہسٹری آف سینٹ اسٹیفنس کالج دہلی۔ (کلکتہ 1935) صفحہ 125

-68 دیکھیے غلام یزدانی: دی سیٹ ایٹ ہز فیٹ، اسٹیفنس میں، اینڈریوز سینٹینری نمبر جون 1971، صفحات 7-5، نومبر 1910 میں اسٹیفنس 'Stephanian' نے کرکٹ پر اینڈریوز کا چھوٹا سا مضمون شائع کیا۔ ان کے کھیل کے انداز کے ساتھ کھلاڑیوں کی فہرست میں قربان اللہ، ولایت شاہ، نذیر اللہ، اجمل حسین، ڈبلیو میرن بخش اور کفایت علی کے نام ہیں۔ سینٹ اسٹیفنس کالج کے ایک پروفیسر سے پہلے کا ایک تذکرہ سنیے۔ ''ان دنوں (1904) میں کرکٹ کو بڑا اہم مقام حاصل تھا۔ پس جب میں وہاں پہنچا تو میں نے ایک بہت اچھی ٹیم وہاں پائی۔ میرے پہلے سال ٹیم کے کپتان بلند اقبال تھے۔ یہ ایک ہندو تھے جن کا نام مسلمانوں جیسا تھا۔ کچھ عرصے بعد دینا ناتھ، فرحت اللہ اور غلام یزدانی آئے۔ ان کے بعد سورن سنگھا (زبردست ہٹر) اور امرناتھ ۔ فرحت اللہ ایک اچھے تیز گیند باز تھے۔ خاص طور پر اس وقت جب وہ اپنے جوتے اتار کر گیند کرتے تھے۔ جوتے پہنے پہنے وہ اتنے موثر نہیں ہوتے تھے۔ ایک موقع پر کالج میں لِفٹ اپ یور ہارٹس کے موضوع پر ایک تقریر ہوئی۔ دوسرے دن کرکٹ کا ایک میچ کھیلا گیا۔ ہماری مخالف ٹیم کے دو کھلاڑی جم گئے وہ بہت رن بنا رہے تھے اور ہمارے کھلاڑیوں کی ہمیں پست ہو رہی تھیں کہ اچانک فرحت اللہ جو بالنگ کر رہے تھے چلائے 'لِفٹ آپ یور ہارٹس، پھر انھوں نے ایک تیز یارکر پھینکا اور جمے ہوئے مخالف کھلاڑی کو بولڈ کر دیا۔ بالآخر ہم میچ جیت گئے۔ سینٹ اسٹیفنس تھرو فور ڈیکیڈس اسٹیفنس اینول نمبر 3-1962

-69 برنی۔ 'عظمت رفتہ' صفحہ 158 انھوں نے اینڈریوز کی لکھی ہوئی ذکاء اللہ کی سوانح

حیات کا اردو ترجمہ کیا۔

-70 موئنک۔ ہسٹری آف سینٹ اسٹیفنس کالج، صفحہ 136

-71 سی ایف اینڈریوز پیپرز Mss. Eur D1113/109

-72 مثال کے طور پر برنی عظمت رفتہ۔ صفحات 9-168

-73 اوکونر۔ دی ٹیسٹی منی آف اینڈریوز، صفحہ-121

-74 اینڈریوز۔ ذکاء اللہ آف دہلی، صفحہ-22

-75 ایضاً صفحہ 21

-76 ایضاً صفحہ 59

-77 ہوائے لینڈ دی مین انڈیا لووڈ، صفحات-11-10

-78 ایضاً۔ صفحہ-11

-79 ایچ اے ایل فشر۔ پیجز فرام دی پاسٹ (آکسفورڈ 1939) صفحہ-176

-80 اینڈریوز- وہاٹ آئی اوٹو کرائسٹ۔ صفحہ-164

-81 ایضاً صفحہ-47

-82 ایضاً۔ صفحہ-164

-83 اپنی سوانح حیات لکھنے پر ذکاء اللہ اینڈریوز کے ممنون تھے اور ایک دوسری نسل دوسری تہذیب، ایک عجیب وغریب مذہب کے ماننے والے اور ایک حقیر سیاسی حیثیت رکھنے والے شخص میں ان کی دل چسپی سے متاثر۔ اینڈریوز، ذکاء اللہ آف دی دہلی۔ صفحہ-10

-84 جنرل آف سینٹرل ایشین سوسائٹی۔ جلد 116، نمبر 4، 1929، صفحہ-551، مسلم ورلڈ، جلد 20، 1930، صفحہ 214، بلیٹن آف دی اسکول آف اورینٹل اسٹڈیز (لندن) جلد-5، صفحہ-3، صفحات 4-623

-85 یوہان فریڈمان: ٹالرینس اینڈ کوارشن ان اسلام: انٹر فیتھ ریلیشنس ان دی مسلم ٹریڈیشن (کیمبرج 2003)

-86 تفصیلات کے لیے دیکھیے جے ایم ایس بلجان جونیئر، دی ریفارمس اینڈ ریلجس آئیڈیاز آف سرسید احمد خاں (لیڈن 1949) صفحات 84-77

-87 سید احمد خاں، پری لی منری ڈسکورس آن دی محمڈن کمنٹری آف ہولی بائبل (غازی پور۔ 1962)، صفحات-39-30

-88 خطبات گارساں دتاسی۔ صفحہ 892

-89 ایضاً، صفحات-6-822

-90 حالیؔ، سرسید کی اسلامی اور مذہبی خدمات۔ ایم اے او کالج میگزین، مئی 1898، کلیات نثر حالی، جلد-1، صفحہ-367

-91 برا نہ کہو جن غیر اللہ کو وہ پکارتے ہیں، مبادا وہ اپنے خبث کی بناء پر اپنی جہالت میں اللہ کو بُرا بھلا کہیں۔

-92 مرے ٹی ٹائٹس: اسلام ان انڈیا اینڈ پاکستان، (بدایوں 1930، پہلا اڈیشن) صفحہ 271

-93 ایس ایم اکرام، موج کوثر، (دہلی 1991)، صفحہ 84

-94 حالی، 'حیاتِ جاوید'، صفحہ 87

-95 مولوی امام الدین کے نام، 13/اگست 1896، مکتوبات، صفحہ 669

-96 جان ایم آرنلڈ کے نام تاریخ نہیں ہے۔ ایضاً، صفحات-1-20

-97 مولوی احمد بانا مخدومی کے نام، 31/جون 1898، ایضاً، صفحہ 674

-98 جے این فرقوہر، ماڈرن ریلجس موومنٹس ان انڈیا (1914، دہلی 1974 طبع مکرر) صفحہ-96

-99 جیوفری پیرنڈر، جیسس ان دی قرآن، (آکسفورڈ، 1996)

-100 اینڈریوز، دی رینائساں ان انڈیا، صفحہ-86

-101 محمد مرتضیٰ 'ہندو مسلمانوں کے میل جول'، 'معارف' یکم مئی 1900 صفحات 335-6-

-102 ڈگلس، ابوالکلام آزاد، صفحات 58-154

-103 کریگ، دی ون اینڈ دی فیتھ، صفحہ 22

-104 محمد علی، مائی لائف، صفحہ 138، مزید دیکھیے شیلا میک ڈانو، دی مسلمس آف ساؤتھ ایشیا، اِن و آرڈن برگ (مرتب) مسلم پرسپشنس آف اَدر ریلیجنس، صفحہ-252

-105 محمد علی بنام اینڈریوز، 31 مارچ 1922 مشیر الحسن (مرتب) کی کتاب محمد علی ان انڈین پالیٹکس، سیلکٹڈ رائیٹنگس 1923-1920 (دہلی 1988) جلد 3، صفحات-80-279

-106 عبدالحلیم شرر، قدیم مسیحیت (دہلی تاریخ نہیں ہے)

-107 حسن نظامی، تاریخ مسیح، (دہلی 1926) صفحہ-4-1

-108 ٹائٹس، اسلام ان انڈیا اینڈ پاکستان، صفحہ 270

109 اینڈریوز 'ذکاء اللہ آف دہلی' صفحہ-10

-110 جوئیل ایل کریمر، فلاسفی ان دی ریناساں آف اسلام: ابوسلیمان ال سجستانی اینڈ ہز سرکل (لیڈن 1986)، صفحہ-272

-111 یحییٰ، سیرۃ المصنفین، صفحہ-214

سجستانی نے یہ شعر نقل کیے ہیں

اس کی روح میری روح ہے اور میری روح اس کی

جو وہ چاہتا ہے، میں وہی کرتا ہوں اور جو میں چاہتا ہوں وہی وہ کرتا ہے

کریمر، فلاسفی ان دی ریناساں آف اسلام، صفحہ-272

112- لوگ بحث کیوں کرتے ہیں، ذکاء اللہ نے اس کی تین وجہیں بتائی ہیں۔ پہلی اپنی صفائی دینے کے لیے۔ دوسری شہرت اور وقار حاصل کرنے کے لیے، تیسری سچائی کی تفتیش وتصدیق کے لیے۔ محاسن الاخلاق، جلد 2، صفحہ-112

113- بلگرامی، حیات النذیر، صفحہ-515

114- سید احمد کے لیے دیکھیے حالی کی 'حیاتِ جاوید' صفحہ 95، نذیر احمد کے لیے دیکھیے ایضاً باب ششم۔

115- سلیمن، ریمبلس اینڈ ریفلکشنز آف این آفیشل، صفحہ 204

116- اینا میری شمیل 'گیبر ئیلس ونگ: اے اسٹڈی ان ٹو دی ریلجس آئیڈیاز آف سر محمد اقبال (لیڈن 1963) صفحات 7-266

117 رچرڈ جوانس، دی فیتھ آف مورلیٹی، (کیمبرج 2001) صفحہ-90

118- اینڈریوز، ذکاء اللہ آف دہلی، صفحہ-29

119- سی ایف اینڈریوز، دی ٹرو انڈیا: اے پلی فار انڈر اسٹینڈنگ (لندن 1939) صفحات 8-197

120- ٹنکر، آرڈیل آف لوو، صفحات 1-170

121 پٹنہ کالج کے ایک گریجویٹ علی امام 1890 میں بار میں بلائے گئے بعد کو وہ ایک ممتاز وکیل اور عوامی شخصیت بننے کے لیے ہندوستان واپس آئے۔ اینڈریوز شملہ میں وائسرائے کی کاؤنسل کے رکن تھے (15-1910) 1913 میں علی امام کے ساتھ ٹھہرے۔

122- اینڈریوز بنام انصاری (?) دسمبر 1920، 23/دسمبر 1934، 10/جنوری 1935، 20/دسمبر 1935، انصاری پیپرز، ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی۔

123- اینڈریوز نے 1936 میں غفار خان کے بارے میں کہا شریف ترین مسلمان جن سے میری ملاقات ہوئی۔ بچے کی طرح نازک اور شیر کی طرح بہادر۔ ان سے میں

نے (اینڈریو) خاص طور پر یہ سیکھا کے مصائب کو جھیلنے کی ہمت (بہادری) اسلام کے لازمی عناصر میں ہے۔ کیوں کہ رسول نے اپنی عقوبت اور رنجیکشن کے زمانے میں اپنے خدا اور صرف خدا پر بھروسہ کیا۔ اینڈریوز دی ٹرو انڈیا، صفحات 22-201اس سے قبل اوائل دسمبر 1934 میں انھوں نے فرنٹیئر پراونس کے گاندھی کے دو مجوزہ دوروں سے متعلق ہوم سکریٹری سے دو ملاقاتیں کیں۔ ڈی جی تیندولکر عبدالغفار خاں، فیتھ ازاے بیٹل (بمبئ 1967) صفحات 8-197

124- ٹیگور بنام اینڈریوز، 17/فروری 1923، دتا اور رابن سن (مرتبین) میں سیلکٹیڈ لیٹرز آف رابندر ناتھ ٹیگور، صفحات-300-299

125- اینڈریوز، 'ذکاء اللہ آف دہلی'، صفحہ-16

126- اوائل 1914 میں ایک درخواست پر اینڈریوز ساؤتھ افریقہ گئے جہاں گاندھی جی نے ہندوستانیوں کے ساتھ حکومت کے سلوک کے خلاف ایک ستیہ گرہ شروع کی تھی۔

127- ٹنکر، آرڈیل آف لو، صفحہ-215

128- ٹیگور کے نام: 2/مارچ 1914 اینڈریوز پیپرز' بنچ آف لیٹرز ٹو رابندر ناتھ ٹیگور اینڈ ایم کے گاندھی (دین بندھو اینڈریوز سینٹری کمیٹی۔ تاریخ ندارد) صفحہ-23

129- منشی رام کے نام: 28/اکتوبر 1913، اوکونر، دی ٹیسٹی منی آف سی ایف اینڈریوز صفحہ-117

130- ٹیگور کے نام، 11/فروری 1914، اینڈریوز پیپرز، صفحہ-20

131- مارگریٹ پرناؤ: پری پیرانگ اے میٹنگ گراؤنڈ: سی ایف اینڈریوز سینٹ اسٹیفنس اینڈ دلّی کالج۔ انٹروڈکشن، اینڈریوز 'ذکاء اللہ آف دہلی' صفحہ-iix، این ڈی گپتا، دی مل سیان لیٹرائیرز آف دلّی کالج: اے چیکرڈ ہسٹری مشیرالحسن (مرتب) کی کتاب 'نالج پاور اینڈ پالیٹکس' میں۔

132- بامبے کرانیکل 25جون 1920 سرونٹ آف انڈیا، یکم جولائی اور 25/اگست 1920 پریس کلپنگس، بنارسی داس پیپرز۔

133- نیوز ٹائمز، 6/نومبر 1920، ایضاً

134- دتا اینڈ رابن سن (مرتبین) سلیکٹڈ لیٹرز آف رابندر ناتھ ٹیگور، صفحہ 237، این ا

135- دیکھیے سیسیر رکمار داس (مرتب) دی انگلش رائٹنگس آف رابندر ناتھ ٹیگو، اے مسی لینی (دہلی 1996) جلد 3، صفحات 306-175، مئی 1920 میں اپنے لندن کے سفر میں وہ آغا خاں سے ملے۔ جہاز کے اجنبی ساتھی، ایک دوسرے کے لیے ہم مزاج ساتھی لگے انھوں نے صوفی ازم پر طول طویل تبادلہ خیال کیا۔ آغا خاں نے انھیں عظیم فارسی شاعر حافظ کے اشعار سنائے۔ ٹیگور نے ان دونوں مشہور و معروف شعرا کی قبروں پر نذر عقیدت پیش کی۔ جن کے نام ہندوستان میں بھی اتنے ہی عظیم ہیں جتنے کے خود ان کی جنم بھومی میں۔ کرشنا کرپلانی رابندر ناتھ ٹیگور اے بائیوگرافی (1960 کلکتہ 1980 اڈیشن)، صفحات 1-290، 6-385

136- کلیانی یا شو کے نام: 6/ستمبر 1931، دتا اینڈ رابن سن (مرتبین) کی کتاب سلیکٹڈ لیٹرز آف رابندر ناتھ ٹیگور۔ صفحہ-405

137 بک اپنی ماں کے نام 13/مارچ 1886، بک پیپرز

138- ڈائری 11 جنوری 1885، ایضاً

139- ڈائری یکم فروری 1885

140- ایضاً، صفحہ 3-92

141- بینیتا پیری، ڈیلیوژنس اینڈ ڈسکوریز (لندن 1998) صفحات 14، 113، 105

142- مشیر الحسن لیگیسی آف اے ڈیوائڈیڈ نیشن (دہلی 1997) باب 2، اسلام سے متعلق مشنری تنقیدی تحریروں کے لیے خصوصاً ریورنڈ ای سیل دیکھیے۔ خدا بخش کانٹریبوشن ٹو دی ہسٹری آف اسلامک سولیزیشن (کلکتہ 1959) جلد 1 صفحات 318-251

143- بی ڈی باسو، دی رائز آف کرسچین پاور ان انڈیا (کلکتہ 1931) صفحہ 830)

144- ڈفرن کے نومبر 1888 کے منٹس ہارڈی، مسلمس آف برٹش انڈیا صفحہ-1، آخر انیسویں صدی کے Stereotypes کے لیے حسن لیگیسی آف اے ڈیوائڈیڈ نیشن

باب 2 اینڈ نیشنلزم اینڈ کمیونل پالیٹکس، صفحات 54-53، اور بنگال کے لیے پردیپ کمار دتا کارونگ بلاکس کمیونل آئیڈیالوجی ان ارلی 20th سنچری بنگال (دہلی 1999)

145- دی ہسٹری آف انڈیا ٹولڈ بائی اِٹس اون ہسٹریز کے پیش لفظ، میں انھوں نے لکھا کہ ''وہ لوگ جو حب الوطنی اور اپنی موجودہ حیثیت کے انحطاط پر باتیں بناتے ہیں۔ انھیں مسلم حکومت کی تاریخ پڑھنے سے معلوم ہوگا کہ کسی طرح ایک دوسرے زمانے میں ان کے مضحکہ خیز خوابوں کا کیسا استقبال ہوا ہوتا۔ خاموشی اور نفرت کے ساتھ نہیں بلکہ پگھلے شیسے اور Empalement کے سخت نظم وضبط سے'' ایچ ایم ایلیٹ اینڈ جان ڈاؤسن، اے ہسٹری آف انڈیا ایز ٹولڈ بائی اِٹس اون ہسٹوریز (لندن 77-1967) جلد 1، دیباچہ یہی نظریات اس سے قبل بشپ ہیبر کے یہاں آچکے ہیں۔ اس نے ہندوؤں کو یاد دلانا چاہا تھا کہ ان کے پہلے حکمران بھی اپنے خون اور اپنے مذہب سے اتنے ہی بے خبر تھے جتنے کہ ہم ہیں۔ اور وہ اس سے کہیں زیادہ جابر حکمران تھے جتنا ہم نے اپنے کو کبھی دکھایا ہے۔ ریگنالڈ ہیبر نیریٹو آف اے جرنی تھرو دی اپر پراونسز آف انڈیا (لندن 1828) جلد 1، صفحہ 89

146- سلیمن، ریمبلس اینڈ ری کلکشنز آف این انڈین آفیشل، صفحات 133, 101

147- ذکاء اللہ 'مقدمہ تاریخ ہندوستان' (علی گڑھ 1915 تیسرا اڈیشن) صفحات 40۔ 47

148- رابن سن: سپر انزم امنگ مسلمس، صفحہ 126، ایس گوپال، برٹش پالیسی ان انڈیا 1905-1858 (کیمبرج 1965) صفحہ 104

149- رچرڈ ٹمپل: من اینڈ ایونٹس ان مائی ٹائم ان انڈیا (لندن 1882) صفحہ 494

150- اینڈریو فریزر: امنگ راجاز اینڈ رعیت: اے سول سرونٹس ری کلکشنز اینڈ امپریشنس آف تھرٹی سیون ایئرز آف ورک ان دی سنٹرل پراونسز اینڈ بنگال (لندن 1911) صفحات 1-270، وہ بنگال کے لفٹیننٹ گورنر تھے۔ 8-1903

151- میرا خیال: کیتھرین واٹ، تھامس والٹر آرنلڈ کی تفصیلی اسٹڈی کے نتائج کے برعکس

ہے۔ صفحہ 98

152- گوبا، سیو جنگ دی سیولائیزڈ، صفحہ 316

153- ٹائٹس، اسلام ان انڈیا اینڈ پاکستان، صفحہ 270

154- انھوں نے ڈکشنری آف اسلام اس توقع کے ساتھ مرتب کی کہ یہ بہت لوگوں کے لیے مفید رہے گی، سرکاری افسر جسے مسلمانوں کے ساتھ انصاف کرنے کی ذمے داری دی گئی ہے۔ ان عیسائی مشنریوں کے لیے جو مسلمان اسکالروں کے ساتھ تنازعات میں الجھے ہوئے ہیں، اورینٹل سیاح جو مسلمانوں میں تواضع کے متلاشی ہیں، اسلام کی حقیقی تعلیمات کے بارے میں جاننے کے لیے مضطرب، تقابلی مذاہب کے طالب علموں کے لیے ان تمام لوگوں کے لیے جو یہ جاننا چاہتے ہیں کہ فکر کے وہ کون سے رہنما اصول ہیں جو عظیم انسانی برادری کے ایک سو ستر ملین افراد کی رہنمائی کرتے ہیں اور انھیں چلاتے ہیں۔ جن میں سے چالیس ملین لوگ ہر موسٹ گریشس میجسٹی دی ایمپریس آف انڈیا کی حکومت کے تحت آتے ہیں۔ ہیوجس، ڈکشنری آف اسلام، صفحہ vii

155- اے کامن پریر: اے مسلم کرسچن انتھولوجی (لندن 1999) اسمتھ کے لیے دیکھیے آن انڈراسٹینڈنگ اسلام: سلیکٹڈ اسٹڈیز (دی ہیگ 1981) خصوصاً باب 15-13

156- سہیل عنایت اللہ اینڈ گیل باکس ویل (مرتبین) 'اسلام' پوسٹ ماڈرن ازم اینڈ ادر فیچرز (لندن 2003) صفحہ-169

157- وکٹر جے کیومانٹ: لیٹرز فرام انڈیا 1832-1829 بینگ اے سلیکشن فرام دی کرسپانڈنس آف وکٹر جے کیومانٹ۔ ٹرانس لیشن، سی اے فلپس کے انٹروڈکشن کے ساتھ (لندن 1936) صفحہ-75

158- ایضاً، صفحہ-4-43

159- اینڈریوز 'ذکاء اللہ آف دہلی' صفحہ-48

160- رام چندر کے لیے دیکھیے صدیق الرحمٰن قدوائی، ماسٹر رام چندر قدیم دلی کالج کی ایک شخصیت (دہلی 1961) سیدہ جعفر، ماسٹر رام چندر اور اردو نثر کے ارتقاء میں ان کا حصہ (حیدرآباد-1961) ایس عرفان حبیب اور دھرو رائنا، دی انٹروڈکشن آف ریشنیلٹی ان ٹو انڈیا

اے اسٹڈی آف ماسٹر رام چندر اردو جرنلسٹ میتھ میٹیشین اینڈ ایجوکشنسٹ، اینلس آف سائنس 46، 1989 گیل می نالٹ ماسٹر رام چندر آف دلّی کالج: ٹیچر جرنلسٹ اینڈ کلچرل انٹرمیڈیری دی اینول آف اردو اسٹڈیز 1، 18، 2003 صفحات-104-95

161- نذیر احمد، لکچروں کا مجموعہ' جلد 2، صفحہ 79

162- سی الیف اینڈریوز 'نارتھ انڈیا' (آکسفورڈ 1908) صفحات 3-132، 131 عربیہ میں ایک مشنری 1902 میں علی گڑھ کے ایک وزیٹر سموئل ایم زومر کا تاثر یہ نہیں ہے۔ دیکھیے ان کی کتاب اسلام: اے چیلنج ٹو فیتھ (لندن 1907 طبع نو 1958) صفحات 80-179

163- اینڈریوز 'ذکاء اللہ آف دہلی' صفحہ-59

164- آج کل ڈاکٹر ذاکر حسین کالج کہلاتا ہے۔ ایک معمولی سی عمارت میں ہے جو ایک معروف سڑک پر واقع ہے۔

165- اینڈریوز، ذکاء اللہ آف دہلی۔ صفحہ-11

166- مرزا فرحت اللہ بیگ دہلوی مولوی نذیر احمد کی کہانی، مولوی عبدالحق کے پیش لفظ کے ساتھ (علی گڑھ، 1946) صفحہ-27

167- ایضاً۔ صفحات-9-28

168- الغزالی آف انڈیا، بھی کہلاتے تھے۔ نقشبندی سلسلے کے ایک رکن شیخ عبدالرحمٰن کے بیٹے شاہ ولی اللہ سترہ سال کی عمر میں اپنے والد کے مدرسے میں پڑھانا شروع کیا۔ مکہ میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد انھوں نے قرآن کا فارسی میں ترجمہ کیا۔ ان کی تصنیف حجۃ اللہ البالغہ، شریعت کے احکام اور اچھے سماج کی تعقلی محاورے میں توضیح ہے۔ دیکھیے ایس اے اے رضوی، شاہ ولی اللہ اینڈ ہز ٹائمز (کینبرا 1980)

169- کانپوری، 'یادِ ایام'۔ صفحہ-290

170- شبلی بنام سید احمد 15/ جون 1892 'مکاتیب شبلی' جلد-1، صفحہ-4

171- اینڈریوز کی کتاب 'ذکاء اللہ آف دہلی' میں حوالہ، صفحہ-44

172- عرفان حبیب، 'ذکاء اللہ' صفحہ-134

173- اینڈریوز'ذکاءاللہ آف دہلی'صفحہ-46

174- ایضاً۔صفحہ-60

175- ایضاً

176- 1841 میں بورڈ آف ریوینیو میں نوکری کرنے کے لیے تھامسن نے اعظم گڑھ (7-1832)(اور آگرہ (41-1837) میں ملازمت کی۔ وہ این ڈبلیو پی میں (53-1843) لفٹیننٹ گورنر رہے۔ مدراس کے گورنر کی حیثیت سے ان کا تقرر جس دن ہوا اسی دن ان کی موت واقع ہوئی۔

177- ٹرول،سید احمد خاں،صفحات-151 ,150

178- حق، مرحوم دلی کالج، صفحہ-169 گیل مینالٹ، 'قران السعدین' دی ڈائیلاگ بٹوین ایسٹرن اینڈ ویسٹرن لرنگ ایٹ دلی کالج، جمال ملک (مرتب) کی کتاب 'پرسپکٹیوز آف میوچول انکاؤنٹرز ان ساؤتھ ایشین ہسٹری، میں (لیڈن 2000) صفحہ-277 دلی کالج اینڈ اردو، دی اینول آف اردو اسٹڈیز 14 ,1999، صفحات 35-119- اور ان کی کتاب سیکلیو ڈیڈ اسکالرز: ویمنس ایجوکیشن اینڈ مسلم سوشل ریفارم اِن کلونیل انڈیا (دہلی-1998)

179- اینڈریوز'ذکاءاللہ آف دہلی'صفحہ-48

180- ملک: سرسید احمد خاں،صفحہ-55

181- ان میں 'تزک تیموری' بھی تھی جسے شبلی نے ایک معروف اور مستند کتاب کہا تھا۔ احوال المفسرین از عبدالرحمن طوسی، طوس خراساں میں ایک قصبہ۔ فردوسی ?940) (1020 کی کتاب 'شاہ نامہ' سے کلیلہ و دمنا اور میر امن کا قصہ چہار درویش اردو میں، اس کا دوسرا نام 'باغ و بہار' ہے۔ حق مرحوم دلی کالج، صفحات 45-139

182- اینڈریوز'ذکاءاللہ آف دہلی'صفحہ-44

183- حق۔ مرحوم دلی کالج، صفحہ-172

184- دلی کالج میگزین، قدیم دلی کالج نمبر 1953، صفحات 9-38

185- اینڈریوز' ذکاء اللہ آف دہلی' جونز کی آریا دھرم، میں حوالہ، صفحہ-22

186 بلگرامی' حیات النذیر (دہلی 1912)، صفحہ 34، حق، مرحوم دلی کالج، صفحہ 173

187- اینڈریوز، 'ذکاء اللہ آف دہلی'، صفحہ-56

188- ایضاً، صفحہ-57

189- بشیرالدین کے نام تاریخ نہیں ہے۔ موعظۂ حسنہ، صفحہ-183

190- ایضاً، 11ر جولائی 1876، صفحہ-87، مذہبی رواداری پر دیکھیے باقر (مرتب) مقالات محمد حسین آزاد، صفحات 6-404

191- بشیرالدین' موعظہ حسنہ، تاریخ نہیں ہے، صفحات 4-203

192- ایضاً، صفحات-5-204

193- اس کو ختم کرنے کا مقصد گورنمنٹ کالج لاہور کے اسٹاف میں اضافہ کر کے تقویت پہنچانا تھا جو دہلی سے پروفیسروں کو واپس لے کر ہی ممکن تھا۔ دو اداروں کو لانے کے بجائے یہ بہتر سمجھا گیا کے صوبے کی راجدھانی میں ایک ایسا ادارہ ہو جس میں اعلیٰ ترین تعلیم، زیادہ سے زیادہ طالب علموں کو دی جاسکے۔ دہلی کے طالب علموں کی اکثریت بغیر کسی ردوقدح کے لاہور آئی اپنی تعلیم مکمل کی۔ اسٹیٹمنٹ اگزیبٹنگ دی مورل اینڈ میٹریل پروگریس اینڈ کنڈیشن آف انڈیا ڈیورنگ دی ایئر 8-1877 صفحہ 1911

194- ایس آر محسنی، حیاتِ عبداللہ: بانی تحریک؛ مسلم تعلیم نسواں علی گڑھ (علی گڑھ تاریخ ندارد) صفحہ 27

195- این آر کیڈی، این اسلامک ریسپانس ٹو امپریل ازم پولیٹکل اینڈ ریلجس رائٹنگس آف سید جمال الدین افغانی (برکلے 1968) صفحہ 62

196- اینڈریوز، ذکاء اللہ آف دہلی، صفحہ-48

197- حق، مرحوم دلی کالج، صفحات 2-1، اورینٹل کانفرنس میں تقریر، تروپتی 22/ مارچ 1940 'خطبات عبدالحق'، (دہلی 1944) صفحہ 44

198- فرحت اللہ بیگ کی کتاب مولوی نذیر احمد کی کہانی، میں نذیر احمد ٹیلی اسکوپ کو بیان کرتے ہیں۔ صفحات 5-64

199- اینڈریوز' ذکاء اللہ آف دہلی' صفحہ 44

200- مونک، اے ہسٹری آف سینٹ اسٹیفنس کالج، صفحہ 10

201- جونز، آریا دھرم، صفحات 23-22

202- بنگال نشاۃ ثانیہ کے لیے دیکھیے لسانی کنٹینشس ٹریڈیشنز دی ڈیبیٹ آن ستی ان کلونیل انڈیا، (دہلی 1998) صفحات 2-191

203- جیسس کرائسٹ، ماؤنٹ، پر وعظ میں اینڈریوز کی کتاب 'دی ٹرو انڈیا میں' صفحہ 232

204- اینڈریوز' ذکاء اللہ آف دہلی' صفحہ 52

205- ذکاء اللہ، تہذیب الاخلاق، آریہ ہند، صفحات 1-120

206- ذکاء اللہ 'تعلیم الخصائل' صفحہ 23

207- ٹیگور کے نام، 27 جنوری 1914 اینڈریوز پیپرز، صفحہ 12

208 اینڈریوز، 'ذکاء اللہ آف دہلی' صفحہ 17

209- ایضاً

210- ایضاً، صفحہ 85

211- ایضاً، صفحات 18-17

212- بشیر الدین کے نام، تاریخ ندارد، موعظہ حسنہ، صفحہ 203

213- یہ بہت سی اسٹڈیز کا موضوع ہے۔ مثلاً میری کتاب نیشنلزم اینڈ کمیونل پالیٹکس ان انڈیا، صفحات 247-177 اور اے نیشنلسٹ کانشنس ایم اے انصاری، دی کانگریس اینڈ دی راج، (دہلی 1987) صفحات 115-114، 21-119 ڈیوڈ پیج، پری لیوڈ ٹو پارٹیشن دی انڈین مسلمس اینڈ دی امپیریل سسٹم آف کنٹرول

1920-1932 (دہلی 1982) رابن سن، سپیرائزم امنگ مسلمس، گیانندر پانڈے، دی اکسیڈنسی آف دی کانگریس ان اتر پردیش 1926-1934: اے اسٹڈی ان امپرفلٹ موبالائزیشن (دہلی 1985)

-214 مارک کوپن، ہولی وار، ہولی پیس: ہاؤ ریلیجن کین برِنگ پیس ٹو دی مڈل ایسٹ (آکسفورڈ 2002) صفحہ 37

-215 کے ایل شیشا گیری راؤ، مہاتما گاندھی اینڈ سی ایف اینڈریوز: اے اسٹڈی ان ہندو۔کرسچن ڈائلاگ (پٹیالہ 1969)

-216 بی آرنندا، مہاتما گاندھی: اے بائیوگرافی (دہلی 1998) پانچواں اڈیشن، صفحہ 259

-217 میلکم میکڈونلڈ کے نام، 8/اکتوبر 1932، اینڈریوز پیپرز، ایم ایس ایس 1113/1.3 Eur

-218 ٹنکر، آرڈیل آف لوو، صفحہ 132

-219 اگاتھا ہیرسن کے نام، 11/نومبر 1939، اینڈریوز پیپرز

-220 ٹنکر، دی آرڈیل آف لوو، صفحہ 302

-221 حالی، حیاتِ جاوید، صفحات 45-111

اسلام اور جدیدیت کی تاویل

-1 اینڈریوز، 'ذکاء اللہ آف دہلی' صفحہ 111، اے ٹیل آف ڈومیسٹک لائف ان دہلی فورٹی ایرز اگو' اصل ہندوستانی سے ترجمہ از جی ای وارڈ (لندن 1899) صفحہ 111

-2 شمس العلماء نذیر احمد، مراۃ العروس، صفحہ 4

-3 انیسویں صدی میں اس علاقے کے گلی کوچوں کا حال (غالباً) پہلی دفعہ لکھا گیا۔ مرزا سنگین بیگ 'سیر المنازل' (علی گڑھ 1980) مزید دیکھیے ایچ سی فین شا، دہلی: پاسٹ اینڈ پریزنٹ (لندن 1902) صفحات 9-5، بلی ماران کے حال کے بارے میں دیکھیے 'یوسف بخاری' یہ دلّی ہے، صفحات 39-1

-4 نذیر احمد، فطرت اللہ کا انگریزی ترجمہ، ایک تقریر، انجمن حمایت اسلام کی آٹھویں سالگرہ 1893، تقریر اردو میں تھی۔ صفحات 12-11، اردو متن کے لیے دیکھیے لکچروں کا مجموعہ، جلد 1، صفحات 98-269

-5 دہلی میں تقریر 1903، نذیر احمد، لکچروں کا مجموعہ، جلد دوم، صفحہ 417

-6 نذیر احمد، 'توبۃ النصوح' (لکھنؤ 1904) صفحہ 4

-7 نذیر احمد 'ابن الوقت' صفحہ 176

-8 کرسٹینا آسٹر ہلڈ 'نذیر احمد اینڈ دی ارلی اردو ناول: سم آبزرویشنس، دی اینول آف اردو اسٹڈیز 16, 2001، صفحہ 38

-9 بلگرامی، 'حیات النذیر' صفحات 14-513

-10 اکبر الہ آبادی کے یہ اشعار دیکھیے۔

-11 ان کے کیریئر کی تفصیلات کے لیے دیکھیے بیلی ''ایمپائر اینڈ انفارمیشن'' صفحہ 232

-12 بلگرامی 'حیات النذیر' صفحہ 2، حالی اور عبدالحق نے اس کے مصنف کی تعریف کی، افتخار عالم بلگرامی کی اس کتاب کے بارے میں شبلی کی رائے کچھ بہت اچھی نہیں تھی۔ درحقیقت انھوں نے تو کتاب کو رد ہی کردیا تھا اور خود اپنی سوانح لکھنے کے منصوبے میں افتخار عالم کے ساتھ تعاون کرنے سے انکار کردیا تھا۔ (افتخار عالم صاحب مولوی نذیر احمد کی لائف لکھ کر ان ہی آلودہ ہاتھوں سے حیات شبلی کو چھونا چاہتے ہیں) مولانا آزاد کے نام 15/جون 1909 مکاتیب شبلی، جلد دوم، صفحہ 264 اور شبلی بنام ایم ریاض حسن، 25/جنوری 1914 مکاتیب شبلی، جلد دوم صفحہ 234، نذیر احمد کے ذاتی حالات کے لیے دیکھیے 'نقوش' آپ بیتی نمبر، جون 1964، صفحات 604-586 اور سوانحی تفصیلات کے لیے دیکھیے افتخار احمد صدیقی، مولوی نذیر احمد دہلوی، احوال و آثار (لاہور 1917) اے ایم خان 'نذیر احمد کے ناول: تنقیدی مطالعہ (علی گڑھ 2000 'دوسرا اڈیشن)

-13 بلگرامی 'حیات النذیر' صفحات 7-6

-14 لاہور میں تقریر 1894، نذیر احمد، لکچروں کا مجموعہ، جلد اول، صفحہ 576

-15 قدوائی، ماسٹر رام چندر، صفحہ 49، اعظمی، نذیر احمد: شخصیت اور کارنامے، صفحات 5-54

-16 لاہور میں تقریر 1894، لکچروں کا مجموعہ، جلد اول، صفحہ 587

-17 تعلیم ایک پھولتا، پھلتا، پھیلتا درخت ہے۔

-18 بلگرامی 'حیات النذیر' صفحات 6-435

-19 عباسیوں کے دور میں بغداد میں جوتش اور اختر شناسی عام تھی۔ بعض بہت ممتاز افراد نے اس فن کی آبیاری کی، ان میں فلاسفر الکندی (66-801) جن کی شہرت ہندوستان تک پہنچی، عزیز اعظمی مسلم کنگ شپ، صفحہ 159

-20 رالف رسل، پرسوٹ آف اردو لٹریچر، صفحہ 119، مسلم ایجوکیشن کانفرنس میں تقریر میرٹھ 1896، لکچروں کا مجموعہ، جلد دوم، صفحہ 93

-21 وہ کمپنی کی ملازمت میں 1847 میں شامل ہوئے، پنجاب کے چیف کمشنر کی

حیثیت (1854) اور کمشنر آف لاہور (1859) کی حیثیت کام کیا اور آخر میں حیدر آباد میں ریذیڈنٹ رہے (1867) وہ لفٹیننٹ گورنر آف بنگال ہوئے (1874-7) اور گورنر آف بمبئی (1877-80)

-22 بلگرامی حیات النذیر، صفحات 36-7

-23 ایضاً، صفحہ 127

-24 وہ کانپور میں ڈپٹی انسپکٹر آف اسکولس تھے (1856) پھر الہ آباد میں ڈپٹی انسپکٹر آف اسکول رہے (1857)، 1863 اور 1872 میں) کانپور، گورکھپور اور اورئی (ضلع جالون) میں ڈپٹی کلکٹر رہے۔

-25 ایچ کے شروانی: (مرتب) ڈاکٹر غلام یزدانی کمیموریشن ولیوم (حیدر آباد 1966) صفحہ 5

-26 بشیرالدین کے نام 21/مارچ موعظۂ حسنہ، صفحہ 44

-27 بیگ، نذیر احمد کی کہانی، صفحات 20، 67

-28 شمس العلماء نذیر احمد، مراۃ العروس، صفحات 185، 84-6

-29 شکیل اور جاوید مجید (مرتبین) حالیز مسدس، صفحہ 33، ان کے ناولوں کے تجزیے کے لیے دیکھیے ایس اے بی سہروردی، اے کریٹیکل سروے آف دی ڈیولپمنٹ آف اردو ناول اینڈ شارٹ اسٹوری (لندن 1945)، صفحات 65-41۔ رسل، پرسوٹ آف اردو لٹریچر، صفحات 20-112 اور ان کی 'دی ڈیولپمنٹ آف دی ماڈرن اردو ناول، ٹی ڈبلیو کلارک (مرتب) میں، دی ناول ان انڈیا: اٹس برتھ اینڈ ڈیولپمنٹ (لندن 1970) صفحات 22-118 نذیر احمد کے ناولوں کے تنقیدی تجزیے کے لیے دیکھیے، صادق، ہسٹری آف اردو لٹریچر، صفحات 17-409، کُم کُم سنگاری مراۃ العروس میں سرقبیلی معروضات میں عام مماثلتوں کا ذکر کرتی ہیں، پنڈت رام پرساد تیواری کی رتی رتناکر (1872) اور منشی احمد حسین کی استری اپدیش ان پالیٹکس آف دی پاسبل ایسیز آن جنڈر ہسٹری، نیریٹو کلونیل انگلش (دہلی 1999) نقوش 6-55، مارچ 1956 میں مضمون بھی دیکھیے۔

-30 مجیب، انڈین مسلمس، صفحہ 532، ان کے کچھ ناولوں کے اقتباسات کے لیے حفیظ محمود شیرانی کی کتاب 'سرمایۂ اردو' (لاہور 2000) دیکھیے۔ مراۃ العروس کے بارے میں امیر حسین کی کتاب فورسنگ سائنس ٹو اسپیک' محمدی بیگم، مراۃ العروس اور اردو ناول، دی اینول آف اردو اسٹڈیز-1996

-31 آسٹر ہلڈ، نذیر احمد اینڈ دی ارلی اردو ناول، صفحہ 42

-32 اینڈ ریوز سینڈرس، دی شارٹ اکسفورڈ ہسٹری آف انگلش لٹریچر (اکسفورڈ 1999 اڈیشن) صفحہ 517

-33 کلیاتِ نثر حالی، جلد دوم صفحات 24-319 مہدی بیگم (مرتب) افاداتِ مہدی (اعظم گڑھ 1939)، صفحات 28-18

-34 نذیر احمد 'دی ریپنٹنس آف نصوح' اصل ہندوستانی سے ترجمہ از ایم کیمپسن (لندن 1884) صفحات vii-viii اپنے ترجمے کے بارے میں کیمپسن یہ کہتے ہیں۔ مولوی حاجی حافظ نذیر احمد کی کتاب توبۃ النصوح یا 'ریپنٹنس آف نصوح' کے میرے آزاد ترجمے کی اشاعت (1884) کے بعد اصل کتاب کو سول سروس کمشنروں نے انڈین سول سروس میں زیرتربیت لوگوں کے لیے دوسری کتاب کی حیثیت سے منظور کیا اور سکریٹری آف اسٹیٹ فار انڈیا نے ازراہِ کرم اشاعت پر آنے والے خرچ کے لیے ایک امداد کی منظور فرمائی۔ کتاب کا متن منشی نولکشور کے سنگی طباعت 1882 کے اڈیشن سے لیا گیا ہے۔ موازنہ مصنف کے مسودے سے 1874 میں آگرہ میں ہونے والی سنگی طباعت سے کیا گیا۔

-35 ایضاً صفحہ vi

-36 مثال کے طور پر، شمس الدین مجاہد اسلام (مرتب) مسلم خواتین دراحادیث رسول امین (لاہور 1940)

-37 انھوں نے اپنے آپ کو ایک بے پناہ لکھنے والا مصنف ثابت کیا۔ ناول لکھنے کے علاوہ انھوں نے بجنور پر ایک کتاب لکھی، تین جلدوں میں دہلی کی تاریخ ''واقعاتِ دارالحکومت'' لکھی۔ اس کو انھوں نے شہر کے ڈپٹی کمشنر میلکم ہیلی (1872-1969) کے نام معنون کیا۔

38- سہروردی کریٹیکل سروے آف دی ڈیولپمنٹ آف دی اردو ناول ، صفحات 104-99 ، راشدالخیری کے لیے دیکھیے مینالٹ ، سیکلیوڈ ا۔کالرز ، صفحات 2-131، اوران کی تصنیف راشد الخیری ناولس اینڈ جرنلزم، شیکل میں (مرتب) اردواینڈ مسلم ساؤتھ ایشیا، صفحہ 130

39- عصمت، جولائی 1935، صفحات 18-1

40- ایضاً جولائی -اگست 1936

41- نذیر احمد، توبۃ النصوح، صفحہ 127

42- نظامی پریس کانپور نے شائع کی، کتاب کیمپسن کی درخواست پر لکھی گئی تھی۔

43- ایک توضیح کے طور پر 'توبۃ النصوح' کا مندرجہ ذیل اقتباس دیکھیے :

''خاندان کے رواج کے مطابق میری لڑکیوں نے بھی گھر کی بزرگ خواتین سے اردو کے چھوٹے چھوٹے رسالے اور کتابیں اور قرآن اور اس کی تعلیمات کا درس لیا۔'' آخری دن ایک خط، 'راہ نجات' وغیرہ۔ یہ ایک ایسا گھر تھا جہاں پڑھنے لکھنے کا چرچا ہروقت کی گفتگو کا موضوع تھا۔ میں نے محسوس کیا کہ میری سب سے چھوٹی بیٹی ہم مردوں کو دیکھ کر حصول علم کی شدید لگن اپنے اندر رکھتی تھی۔ ساتھ ہی بہر حال مجھے اس بات کا بھی یقین ہوگیا کہ محض خالص مذہبی مضامین کا مطالعہ بچوں کی صلاحیتوں کے لیے کافی نہیں ہے اور یہ کہ وہ ادب جس تک میرے بچوں کی دسترس محدود تھی، ان کی روحوں کے لیے افسردگی اور بددلی پیدا کرتا تھا اوران کے فطری رجحانات پر قدغن لگاتا اوران کی ذہانت کو کند کرتا تھا۔''

44- اس موضوع پر ابھی حال میں شائع ہونے والی ایک کتاب، نہ تو ذکاءاللہ اور نذیر احمد کا کوئی تذکرہ کرتی ہے اور نہ ہی برصغیر کے کسی دوسرے اسکالر کا۔ اگرچہ غلط اور صحیح کے بارے میں ان کی سمجھ اور مسلمان ملکوں میں رائج جھوٹ اور سچ (حق و باطل) کے تصورات کے درمیان بہت مماثلت دکھائی دیتی ہے۔ مائیکل کک 'کمانڈنگ رائٹ اینڈ فوربڈنگ رانگ ان اسلامک تھاٹ (کیمبرج 2000)

45- مثلاً ایچ اے آر گب، ماڈرن ٹرینڈس ان اسلام' (شکاگو 1945) صفحہ 84

-46 مجیب، انڈین مسلمس، صفحہ 410

-47 ہر مسلمان جو اپنے کو مسلمان کہتا ہے اور اردو پڑھ اور سمجھ سکتا ہے اس کے پاس کتاب ہونا چاہیے۔ یا کم از کم ہر مسلمان خاندان کو گھر میں ایک کتاب تو رکھنا ہی چاہیے۔ اوراب یہ نہ کہنا کہ ''ہمیں تو کسی نے بتایا ہی نہیں (کہ کیا کرنا چاہیے)'' اگر تم یہ کہتے ہو تو تمھاری سنے گا کون؟ رسل پرسوٹ آف اردو لٹریچر، صفحہ 118

-48 سید عبداللہ 'نذیر احمد کی انفرادیت' غلام جیلانی برق کی کتاب ڈپٹی نذیر احمد کے مذہبی افکار، میں 'نقوش' مارچ 1956، صفحات 2-41

-49 عزیز احمد، این انٹلکچول ہسٹری آف اسلام ان انڈیا، صفحہ 109

-50 عبدالرزاق ملیح آبادی (مرتب) آزاد کی کہانی، صفحہ 311

-51 شرر، لکھنؤ صفحہ 90

-52 'الحقوق والفرائض' جلد 3، صفحہ 282

-53 باقر (مرتب) مقالات محمد حسین آزاد، صفحات 6-495 اس کے علاوہ سید عبداللہ، نذیر احمد کی انفرادیت، 'نقوش' مارچ 1956، صفحہ 1

-54 ذکاءاللہ 'اردو کورس' صفحات 12-107

-55 نذیر احمد 'شمس العلماء' توبۃ النصوح' صفحہ 1

-56 بلگرامی 'حیات النذیر'، صفحات 5-41

-57 لاہور میں تقریر 1894 نذیر احمد، لکچروں کا مجموعہ، جلد اول، صفحہ 382

-58 نذیر احمد، 'ابن الوقت' صفحہ 154

-59 دہلی میں تقریر 1903 'نذیر احمد لکچروں کا مجموعہ' جلد دوم، صفحہ 226

-60 برٹرینڈ رسل، ہسٹری آف ویسٹرن فلاسفی (لندن 1994) صفحہ 742

-61 پیش لفظ، صدیق الرحمن قدوائی، نذیر احمد، فسانۂ مبتلا (دہلی 1995) صفحہ 7

62- نذیر احمد، 'توبۃ النصوح' صفحہ 20

63- شمس العلماء نذیر احمد، 'دی برائڈس مرر' صفحہ 181

64- ایضاً، صفحہ 6

65- بشیر الدین کے نام، 11 رجنوری 1896، موعظۂ حسنہ، صفحہ 20

66- ایضاً، 5 رجنوری 1876، صفحہ 4

67- ''بہت زبردست ادیب ہونے کی ضرورت نہیں ہے، محض لکھنا آنا ہی بہت بڑا فن ہے اور فوری ضرورتوں پر بے حد مفید۔ اگر غلطیاں ہیں، الفاظ سے اگر پورے مطالب ظاہر نہیں ہوتے یا غلط معنی ہوتے ہیں تو مایوس ہوکر اپنی مشق چھوڑ مت دیجیے۔ دی برائڈس مرر یا مراۃ العروس آف مولوی نذیر احمد، رومن میں لکھی ہوئی (جی ای وارڈ کی مرتب کی ہوئی لغت اور نوٹس کے ساتھ (لندن 1899) صفحہ 193

68- بشیر الدین کے نام، 20 رفروری 1872، موعظۂ حسنہ، صفحہ 28

69- ایضاً، تاریخ نہیں ہے، صفحات 233, 232

70- بلگرامی، حیات النذیر، صفحات 4-123 بیان سے ان کتابوں کا پتہ چلتا ہے جو انھوں نے پڑھیں یا جو کتابیں ان کے پاس تبصرے کے لیے آتی تھیں۔

71- رستم پسٹن جی بھاجی والا، مولانا شبلی اور عمر خیام (سورت 1932) صفحہ 25، شبلی بنام محمد سمیع، مکاتیب شبلی، جلد اول، صفحات 7-56، 1891 میں شبلی نے چار دن خدا بخش لائبریری میں گزارے اور وہاں کی کتابوں کے قیمتی ذخیرے کے بارے میں لکھا۔ مزید دیکھیے 'باقیات شبلی' صفحات 5-40

72- 11 رجنوری 1876، ایضاً، صفحہ 21

73- جان رینارڈ (مرتب) ونڈوز آن دی ہاؤس آف اسلام مسلم سورسز آن اسپریچوالٹی اینڈ ریلجس لائف (برکلے 1988) صفحات 9-368

74- نذیر احمد، الحقوق والفرائض، جلد دوم، صفحہ 440

-75 بشیر الدین کے نام، تاریخ نہیں ہے، موعظۂ حسنہ، صفحہ 228

-76 انجمن حمایت الاسلام میں تقریر، 25/فروری 1890 نذیر احمد، لکچروں کا مجموعہ، جلد اول، صفحہ 186

-77 لاہور میں تقریر، 1890، ایضاً، صفحہ 187

-78 شمس العلماء، نذیر احمد 'دی برائڈس مرر، صفحہ 16، ترجمہ جس کا ذکر پہلے بھی ہو چکا ہے۔ محض رومن رسم الخط میں لکھے ہوئے اصل متن کے ایک ایڈیشن میں اضافہ کرتا ہے۔ یہ 1899 میں چھپا تھا۔ مزید دیکھیے اے اے صدیقی، نذیر احمد اور تعلیم نسواں، علی گڑھ میگزین: خواتین نمبر 2001

-79 ایضاً، صفحہ 17

-80 بلگرامی 'حیات النذیر'، صفحات 1-160

-81 سہروردی، اے کریٹیکل سروے آف دی ڈیولپمنٹ آف دی اردو ناول، صفحہ 43

-82 ایم کیمپسن، ڈائریکٹر تعلیم عامہ، بنام آر سائمن سکریٹری ٹو گورنر این ڈبلو پی 22/جولائی 1869، جلد 23، صفحہ 42 اورینٹل اینڈ انڈیا آفس کلکشنز، برٹش لائبریری، لندن

-83 ایضاً، صفحہ 38

-84 آر سائمن بنام کیمپسن، 20 اگست 1869، ایضاً، صفحہ 41

-85 قند باری میں مراۃ العروس، معلوماتِ ضروری میں مراۃ العروس، خدا پرستی میں توبۃ النصوح، دیباچہ 'فسانہ مبتلا، صفحہ 9، نعیم، پرائزوینگ ادب، باربرامیٹکاف (مرتب) میں ماڈل کنڈکٹ اینڈ اتھاریٹی، صفحہ 300

-86 دہلی میں تقریر 1903، نذیر احمد، لکچروں کا مجموعہ، جلد دوم، صفحات 5-444

-87 شمس العلماء نذیر احمد، دی برائڈس مرر، صفحہ 2

-88 دیکھیے نذیر احمد، ویمن اینڈ جنڈر ان اسلام، باب 8

89- نذیر احمد، 'ایامیٰ' (دہلی 1890) اور بلگرامی 'حیات النذیر' صفحات 6-295

90- مولوی نذیر احمد کی برائڈس مرر یا مراۃ العروس

91- شمس العلماء نذیر احمد، دی برائڈس مرر، صفحات 16 ,15

92- ان کی اہم تصنیف ہے دی پروپوزڈ پولیٹکل کانسٹی ٹیوشنل اینڈ لیگل ریفارمس ان دی آٹومان ایمپائر اینڈ اور محمڈن اسٹیٹس (بمبئی 1833)

93- البرٹ ہورانی، عربک تھاٹ اِن دی لبرل ایج 1939-1798 (لندن 1962) صفحات 5-164 منصور معدل اور کامران مالاتوف (مرتبین) کنٹیمپرری ڈیبیٹس اِن اسلام : این انتھولوجی آف ماڈرنسٹ اینڈ فنڈامینٹلسٹ تھاٹ (لندن 2000) صفحات 81-163

94- بعض لوگوں نے دلیل دی کہ انھوں نے پردے کو ایک بہانہ بنایا جیسا کہ اسلام پر حملہ کرنے کے لیے انگریزوں نے پہلے کیا تھا۔ انور مجید 'ان وِیلنگ ٹریڈیشن: پوسٹ کلونیل اسلام اِن اے پولی سینٹرک ورلڈ (لندن 2000) صفحہ 115

95- عزیز احمد اور گرونے بام (مرتبین) مسلم سلف اسٹیٹمنٹ ان انڈیا اینڈ پاکستان، صفحہ 57

96- امیر علی، 'دی اسپرٹ آف اسلام' اے ہسٹری آف دی ایولیوشن اینڈ آئیڈیلس آف اسلام وِد اے لائف آف دی پرافٹ (لندن 1922-1967 نیا اڈیشن) صفحہ 257

97- مینالٹ: سیکلیوڈ اسکالرز صفحہ 35، اور اے اے صدیقی نذیر، احمد اور تعلیمِ نسواں، علی گڑھ میگزین، خواتین نمبر 2001، صفحات 97-182

98- حالی۔ 'حیاتِ جاوید' صفحہ 438

99- مینالٹ، سید ممتاز علی اور تہذیب النسواں جونز (مرتب) میں ریلی جس کنٹرووری اِن برٹش انڈیا، صفحات 3-182

100- عتیق احمد صدیقی 'سر سید احمد اور تعلیم نسواں، فکر و آگہی (دہلی) علی گڑھ نمبر 2000،

صفحات 4-272

-101 مظہر مہدی، 'مسلم معاشرے کی تشکیل نو : سرسید، نذیر احمد، حالی اور شبلی کے افکار کا مطالعہ' (دہلی 1996) صفحات 72-60

-102 لیلا احمد، ویمن اینڈ جنڈر اِن اسلام، صفحہ 152

-103 بشیرالدین کے نام' تاریخ نہیں ہے'، موعظۂ حسنہ، صفحہ 216

-104 ایضاً، ترجمہ رالف رسل، نذیر احمد کے خطوط اپنے بیٹے کے نام، دی اینول آف اردو اسٹڈیز 2 ,18 ,2003 صفحات 496 ,495، نذیر احمد لکچروں کا مجموعہ، جلد دوم، صفحہ 512

-105 نذیر احمد، دی برائڈس مرر آر مراۃ العروس آف مولوی نذیر احمد، صفحہ 200

-106 ایضاً، صفحہ 199

-107 مجیب، 'انڈین مسلمس'، صفحہ 547

-108 انجمن حمایت اسلام میں تقریر، 25/فروری 1890 'لکچروں کا مجموعہ' جلد اول، صفحہ 188

-109 'مقالات شبلی' جلد اول، صفحات 20-103، باقیات شبلی، صفحات 4-121

-110 محمد انوار احمد زبیری (مرتب) 'خطبات عالیہ' (علی گڑھ 1927) جلد اول، صفحات 2-150

-111 کورا وریڈ لے دی اسٹیورس : پردہ: اے اسٹڈی آف ویمنس لائف ان ناردرن انڈیا (ایسن دی نزدرلینڈس 1968)، صفحہ 53

-112 جیرال ڈین فاربس، ویمن ان ماڈرن انڈیا، (کیمبرج 1996) صفحات 7-56

113 دہلی میں تقریر، 1903، نذیر احمد، لکچروں کا مجموعہ، جلد دوم، صفحہ 423

-114 مینالٹ، سیکلیو ڈ اسکالرز' سر رضا علی' اعمال نامہ (پٹنہ 1992) صفحات 7-206

-115 شاہدہ لطیف، مسلم ویمن ان انڈیا : پولیٹکل اینڈ پرائیویٹ ریلیٹز (دہلی 1990)

صفحات 81-76

-116 محسنی، 'حیات عبداللہ' صفحات 87-179

-117 خاتون، جولائی - ستمبر 1904، صفحات 9، 25، 19

-118 میم بیگم، 'ہماری رسمیں'، ایضاً، فروری - مارچ 1905، صفحات 9-64

-119 اسٹیورس، پردہ: اے اسٹڈی آف ویمنس لائف، صفحہ 56

-120 نذیر احمد، 'ابن الوقت' صفحہ 235

-121 سول اینڈ ملٹری گزٹ، 8/اکتوبر 1888

-122 شاہجہاں پور میں تقریر، 1895، نذیر احمد ''لکچروں کا مجموعہ'' جلد دوم، صفحات 36-19

-123 رچرڈ ٹمپل، نذیر احمد کے سرپرست نے انھیں نئے مکتب فکر کا آدمی اور اک میں صحیح انداز میں کھرے اور بے دھڑک [اور] بیرونی ملکوں سے واقف کہا۔ دشواری ان کے ساتھ یہ تھی کہ وہ حکومت پر تنقید کے معاملے میں پہلے ہی سے تیار رہتے تھے۔ رچرڈ ٹمپل 'من اینڈ ایونٹس آف مائی ٹائمز ان انڈیا' (لندن 1882) صفحہ 476

-124 بلگرامی 'حیات النذیر' صفحہ 137

125 اوماداس گپتا، اِن پرسوٹ آف ڈیفرنٹ فریڈم: ٹیگورس ورلڈ یونی ورسٹی ایٹ شانتی نکیتن، گیتی سین (مرتب) کی کتاب انڈیا: اے نیشنل کلچر؟ (دہلی 2003) صفحہ 27

-126 لاہور میں تقریر 1894، نذیر احمد، لکچروں کا مجموعہ' جلد دوم، صفحہ 580

-127 ٹمپل، من اینڈ ایونٹس، صفحات 502، 508

-128 ایلین گرین برگر، دی برٹش امیج آف انڈیا: اے اسٹڈی ان دی لٹریچر آف امپریلزم (لندن 1969) صفحہ 23، چارلس ایلین (مرتب) پلین ٹیلس فرام دی راج (لندن 1975) صفحہ 40

-129 حالی، حیات جاوید، صفحہ 145، نذیر احمد نے اپنے فیصلے کا دفاع کیا، نذیر احمد

لکچروں کا مجموعہ، جلد دوم، صفحہ 284

130- جینیفر ڈبرو کا تبصرہ، کاز آف دی انڈین ریولٹ، دی اینول آف اردو اسٹڈیز، 17، 2002، صفحہ 335

131- "مجھے یقین ہے کہ ہم انگریز، ہندستانیوں کے ساتھ بدتمیزی کی وجہ سے ہندوستان کو اپنے ہاتھ سے نکال دیں گے۔ اینگلو انڈین کمیونٹی کی حماقتوں اور ان کے برے طور طریقوں کے خلاف میرا غصہ بڑھتا جاتا ہے، ماں کے نام بک کا خط 30/مارچ 1886 تھیوڈور بک پیپرز۔

132- انھوں نے کہا "حکومت نے عوام کو ابھی تک ایسے الگ رکھا ہے گویا یہ آگ ہے اور وہ لوگ سوکھی گھاس گویا انھوں نے سوچا کہ اگر دونوں ساتھ لائے گئے تو وہ جل کر خاکستر ہو جائیں گے۔" سید احمد خاں، کاز آف دی انڈین ریولٹ، صفحہ 40

133- اس تقریر میں وائسرائے (جنوری 1899۔ اپریل 1904) نے کہا تھا کہ ہندوستانی اسی وقت ترقی کریں گے جب وہ یورپ والوں کی طرح سچ بولنے لگیں گے۔ بیگ 'نذیر احمد کی کہانی' صفحات 9-88

134- انھوں نے 'دی فیمین کمپین اِن سدرن انڈیا' 8-1876 اور پراس پَرس برٹش انڈیا (1901) لکھی اور کرسٹافر وی ہل، ریوَر آف سارو: اینوائرنمنٹ اینڈ سوشل کنٹرول ان ریپرین نارتھ انڈیا 1994-1770 (مشی گن: ANN 1977 ABOR) صفحات 30-28

135- مشیر الحسن، نیشنل ازم اینڈ کمیونل پالیٹکس ان انڈیا، صفحات 42-37

136- ڈائری: 5/مارچ 1888، بک پیپرز

137- فلپس (مرتب) ایولیوشن آف انڈیا اینڈ پاکستان، صفحات 7-66

138- ماں کے نام، 28/اپریل 1888، بک پیپرز

139- ایضاً

140- لیلی ولڈ علی، گڑھ فرسٹ جنریشن، صفحات 14-313، نذیر احمد واقعے سے واقف

ہوں گے مگر اس پر ان کے ردِ عمل کی کوئی شہادت مجھے نہیں ملی، دوسری طرف اکبر الہ آبادی نے اسے اپنے موقف کی توثیق گردانا۔ سید محمود کے انتقال پر کہی جانے والی چھوٹی سی نظم میں فتح مندی کے احساس، کا عنصر نظر آتا ہے۔ دیکھیے شمس الرحمٰن فاروقی ''دی پاور پالیٹکس آف کلچر'' اکبر الہ آبادی اینڈ دی چینجنگ آرڈر آف تھنکس، تھنک انڈیا (نئی دہلی) جلد ششم نمبر 1، جنوری-مارچ 2003، صفحات 31-2

141- ایمی نٹ مسلمان (مدراس، تاریخ ندارد) صفحہ 35

142- دہلی میں تقریر 1888، نذیر احمد، لکچروں کا مجموعہ، جلد اول، صفحات 37-8

143- ایضاً صفحہ 626

144- اِرس میرین ینگ، اِنکلوجن، اینڈ ڈیموکریسی (آکسفورڈ 2000) صفحات 119-20

145- سید سلیمان ندوی (مرتب) 'خطبات شبلی' (اعظم گڑھ 1965)، صفحات 14-15

146- عبداللہ، 'مشاہدات، صفحہ 3، بیگ، مولوی نذیر احمد کی کہانی، صفحہ 7، نذیر احمد کو سننے کے لیے جمع ہونے والے بڑے بڑے مجمعوں کے اکٹھا ہونے سے متعلق محسن الملک کے بیان کے لیے دیکھیے اعظمی 'شخصیات اور کارنامے' صفحات 68-9

147- شیخ عبدالقادر 'دی نیو اسکول آف اردو لٹریچر (لاہور 1898) صفحات 53-4 اور نذیر احمد کی تقریروں کے ایک اور چشم دید ذکر کے لیے دیکھیے عبداللہ 'مشاہدات' صفحات 93-4

148- صادق کی کتاب ہسٹری آف اردو لٹریچر میں صفحہ 175

149- بلگرامی، حیات النذیر، صفحات 435-6

150- یہ بات ذہن میں رکھنے کے لائق ہے کہ نذیر احمد کے کاموں کا جب کہ کوئی ذکر نہیں ہے، قرآن کے مترجم عبداللہ یوسف علی، شاہ عبدالعزیز اور ان کے بھائی شاہ عبدالقادر (پ 1826) کے ترجموں اور تفسیروں کا حوالہ دیتے ہیں۔ وہ سید احمد خاں کی کمنٹری کا یہ کہتے ہوئے سرسری ذکر کرتے ہیں ''اسے علماء کی منظوری نہیں

ملی'' آزاد کی کنٹری، منصوبہ بڑے وسیع پیمانے پر (لیکن) ابھی مکمل نہیں ہوا'' دی ہولی قرآن، صفحہ xiii

-151 ایضاً، صفحہ 359

-152 ایضاً

-153 نعیم' پرائز وینگ ادب' صفحہ 308 باربرامیٹکاف، اسلامک ریفارم اینڈ اسلامک ویمن: مولانا تھانویز جیولری آف پیراڈائز، صفحہ 194، اور ان کی کتاب مولانا اشرف علی تھانوی اینڈ اردو لٹریچر، شیکل کی مرتب کی ہوئی کتاب 'اردو اینڈ مسلم ساؤتھ ایشیا، صفحہ 98 میں۔

-154 قادر، نیو اسکول آف اردو لٹریچر، صفحہ 66۔ مندرجہ ذیل نذیر احمد کا اپنے ترجمے کی اہمیت اور اس کے مستند ہونے کا دعویٰ ہے۔ دعویٰ جس کی ان کے انتقال کے بعد توثیق ہوئی۔

''غرض میں نے قرآن کا ترجمہ کیا تو ایک طرف متعارف مسلمانوں کا خیال اور دوسری طرف ان مسلمانوں کا جنھوں نے انگریزی تعلیم پائی ہے یا جو آئندہ چارو ناچار انگریزی پڑھیں گے اور دونوں طرف کا خیال کر کے جیسا میں نے پہلے کہا تھا اپنے ترجمے کی نسبت یہ فیصلہ کیا کہ میری زندگی میں تو یہ ازیں سو رانده وزاں سو درماندہ ہی رہے گا۔ انگریزی داں تو اس کو اس توقع سے لیں گے کہ مترجم معلوم ہے کہ تھوڑی سی انگریزی بھی جانتا ہے اور کبھی کبھی تو ایسی اردو بولتا ہے کہ فعل اردو ہوتا ہے تو فاعل انگریزی یا مبتدا انگریزی ہوتا ہے تو خبر اردو اور لوگوں کے دکھانے کو نیچریوں پر منہ بھی آتا ہے مگر وَكُلُّ إِنَاءٍ بِالَّذِي فِيهِ يَنْضَحُ۔ نیچریت ہے کہ اس کے کلام سے ٹپکی پڑتی ہے، اس نے ترجمہ کیا ہوگا تو کہاں تک فلسفہ کی رعایت نہ ہوگی، مگر ترجمہ پڑھ کر دیکھیں گے تو پائیں گے کہ وہی آسمان وہی فرشتے، وہی جنات، وہی دوزخ، وہی بہشت وہی خلاف عقل عیسیٰ کا بے باپ کے پیدا ہونا وہی موسیٰ کی عصا کا اژدہا بننا، پتھر کی چٹان سے پانی کے سوتے بہانا، بہتے سمندر کو روکنا پھاڑنا۔ ایک سے ایک ان ہونی ایک سے ایک عجیب۔ آپ سمجھتے ہیں کہ یہ لوگ میرا ترجمہ دیکھ کر کیا کہیں گے۔ وہی کہیں گے جو قوم ثمود نے صالح سے کہا تھا يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا ۔ یہ لوگ شاید دیکھے پیچھے یہ حکم لگائیں

گے۔ رہے متعارف مسلمان وہ تو غالباً سر سے آنکھ اُٹھا کر دیکھنے ہی کے نہیں اور کیوں دیکھیں جن کا عقیدہ یہ ہے کہ قرآن اردو میں نازل ہوتا تو مولوی شاہ عبدالقادر کا موضح القرآن ہوتا۔ لواب فرماؤ میرا ترجمہ ازیں سوراندہ وزاں سو درماندہ ہوا یا نہیں۔ با ایں ہمہ میں خدا کے بھروسے پر تکیہ کر کے کہتا ہوں کہ یہ ترجمہ میری زندگی میں ازیں سوراندہ وزاں سودرماندہ رہے تو رہے مگر انشاء اللہ چودھویں صدی بلکہ پندرہویں صدی کی ایک حد تک یہی ترجمہ لوگوں کے ہاتھوں میں رہے گا۔ نیچری مسلمان ہوں تو اور متعارف پرانی فیشن کے مسلمان ہوں تو۔

(تقریر۔ مسلم ایجوکیشنل کانفرنس منعقدہ شاجہاں پور 1895، لکچروں کا مجموعہ، جلد دوم، صفحات 9-38)

155- حالی، 'مقالات حالی، صفحات 3-202، بلگرامی 'حیات النذیر، صفحات 6-655، برنی، عظمت رفتہ، صفحات 12-111، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، مولوی نذیر کی مذہبی تصانیف، نقوش 6-55، مارچ 1956، صفحات 51-46

156- شبلی نعمانی کے لیے دیکھیے، محمڈن اینگلو اورینٹل کالج میگزین، علی گڑھ، مئی 1898 سید سلیمان ندوی (مرتب) 'مقالات شبلی' (اعظم گڑھ 1921) صفحہ 64، ایس عبداللہ 'سرسید احمد اور ان کے نامور رفقاء کی نثر کا فکری اور فنی جائزہ (دہلی 1960) صفحہ 100

157- انجمن حمایت اسلام (لاہور) میں تقریر 1895، لکچروں کا مجموعہ، جلد دوم، صفحات 4-43، بلگرامی، حیات النذیر' صفحات 44-534

158- بلگرامی، حیات النذیر' صفحہ 534

159- نذیر احمد، ابن الوقت، صفحہ 234

160- بیگ، نذیر احمد کی کہانی، صفحہ 75

161- رسل، نذیر احمد س لیٹرز تو ہز سن، صفحہ 496

162- ایضاً، صفحہ 225

163- سید احمد خاں، مقالات سرسید مرتبہ محمد اسماعیل پانی پتی (لاہور 1962) صفحات

90-2

-164 رسل، نذیر احمدس لیٹرز، ٹو ہزسن، صفحہ 499

-165 ایضاً، صفحات 500-492

-166 اس نقطۂ نظر کے ابطال کے لیے دیکھیے سید عبداللہ، نذیر احمد کی انفرادیت، نقوش 6-55، مارچ 1956، صفحات 2-21

-167 نذیر احمد، دی انگلش ٹرانس لیشن آف فطرت اللہ، صفحہ 7، اردو متن کے لیے لکچروں کا مجموعہ، جلد دوم، صفحات 1-380، بلگرامی، حیات النذیر، صفحہ 535

-168 انجمن حمایت اسلام (لاہور) میں تقریر 1896، لکچروں کا مجموعہ 1896، صفحہ 65، بلگرامی، 'حیات النذیر' صفحہ 24

-169 عبداللہ، 'مشاہدات' صفحات، 7-36

-170 بشیرالدین کے نام، تاریخ ندارد، موعظہ حسنہ، صفحہ 199

-171 ٹنکر، آرڈیل آف لو، صفحہ 39

-172 لاہور میں تقریر، 1898، نذیر احمد، لکچروں کا مجموعہ، جلد دوم، صفحہ 263

-173 نذیر احمد، دی انگلش ٹرانس لیشن آف فطرت اللہ، صفحہ 17، یہ صادق کے اس دعوے کے خلاف ہے کہ نذیر احمد تمام مذہبی Dogmas کو قبول کرتے ہیں ہسٹری آف اردو لٹریچر، صفحہ 325

-174 سب کہاں کچھ لالۂ گل میں نمایاں ہوگئیں

خاک میں کیا صورتیں ہوں گی کہ پنہاں ہوگئیں

175 فرنند براوڈل، سولیزیشن اینڈ کیپٹل ازم 15th-18th سنچری، جلد اول، دی اسٹرکچر آف ایوری ڈے لائف (نیو یارک 1981)، صفحہ 311

-176 اینڈریوز، 'ذکاءاللہ آف دہلی' صفحہ 111

تاریخ، شناخت اور عقیدہ

ذکاء اللہ

-1 فروری 1862 'اردو لیٹرز آف مرزا اسداللہ خاں غالب، ترجمہ اور تجزیہ، داؤد رہبر، صفحہ 27

-2 ذکاء اللہ کے نام، تاریخ ندارد، پانی پتی (مرتب) 'مکتوبات سرسید، جلد اول، صفحہ 212

-3 دہ، چمن لال، قاسم علی اور ان کے خاندان، غلام نثار، سرفراز علی اور سکندر علی کے تبدیل مذہب میں ملوث تھے۔ چمن لال 1857 کے باغیوں کے غم و غصے کا شکار ہوئے۔ جیکب، اے میموائر، جلد 1، صفحہ 119

-4 حالی 'حیات جاوید' صفحات 8-155

-5 اینڈریوز، 'ذکاء اللہ آف دہلی' صفحہ 149 ,6-7

-6 نظام المشائخ، مرتبہ خواجہ حسن نظامی (دہلی اے ایچ 1428) صفحات 6-55

-7 برنی، 'عظمت رفتہ' صفحہ 102

-8 15 راگست 1928 کو شائع ہوئی، رپورٹ میں متنوع آئینی مسائل کا ذکر تھا، دیکھیے مشیر الحسن، نیشنلزم اینڈ کمیونل پالیٹکس، صفحات 71-255

-9 اینڈریوز، ذکاء اللہ آف دہلی، صفحہ 60

-10 رام چندر بنام کیپٹن اے آر فلر، ڈائریکٹر آف پبلک انسٹرکشن، پنجاب 24 مئی 1862، جیکب اے میموائر، جلد 1، صفحہ 151

-11 باقر (مرتب) مقالات محمد حسین آزاد، صفحات 7-293

-12 اس وجہ سے یا اُس وجہ سے بہر حال مشرقی ادب اور سب سے زیادہ فارسی ادب کی

مقبولیت اور پسندیدگی میں بتدریج کمی آتی گئی۔ پرسپکٹ ،ہنس آف اویئرنس ،صفحہ 33

-13 مینالٹ سیکلیوڈڈ اسکالرز ،صفحات 3-42

-14 'بیان حالی' جنوری 1901 ،کلیات نثر حالی میں ،جلد اول ،صفحہ 335

-15 شیکل اور مجید (مرتبین) حالیز مسدس ،صفحات 4-203

-16 دلی کے نہ تھے کوچے اوراق مصور تھے جو شکل نظر آئی تصویر نظر آئی۔ صادق ہسٹری آف اردو لٹریچر صفحہ 100

-17 خورشید الاسلام اور رالف رسل ،تھری مغل پوئٹس ،میر ،سودا ،میر حسن (دہلی 1998 دوسرا اڈیشن) صفحہ 260 ،محمد عمر ،اربن کلچر ان ناردرن انڈیا ڈیورنگ دی 18th سنچری (دہلی 2000)

-18 دیکھیے عشرت حق ،گلمسز آف مغل سوسائٹی اینڈ کلچر: اے اسٹڈی بیسڈ آن اردو لٹریچر ان دی 2nd ہاف دی 18th سنچری (نئی دہلی 1992)

-19 سید احمد اسے ''دی لائل محڈنس آف انڈیا میں بیان کرتے ہیں ،گراہم ،لائف اینڈ ورکس آف سید احمد خاں ،صفحہ 60

-20 ذکاء اللہ ''تاریخ ہندوستان'' جلد چہارم ،صفحہ 1

-21 گوپی چند نارنگ ''دہلی سن ستاون میں'' دلی کالج میگزین ،دلی نمبر 1959، صفحات 16-107

-22 اینڈریوز ،ذکاء اللہ آف دہلی ،صفحہ 54

-23 متعدد ممتاز خاندان تباہ ہوئے ،ان کی کہانی بڑی بھیانک ہے ،میں اپنے ذاتی دکھوں سے بے نیاز تھا اگرچہ دکھ بڑے تھے ،مجھے اپنے لوگوں کے مصائب سے دھکا لگا تھا ،میں مایوسی میں گرفتار تھا ،مسلمانوں کے پنپنے اور اپنی عظمتِ کو پھر سے حاصل کرنے کے سلسلے میں مجھے کوئی امید نہیں تھی ،سارے المیے پر میں مبہوت تھا۔ میں مسلمانوں کے مصائب کو برداشت نہ کر سکا۔ اس اذیت نے مجھے وقت سے

پہلے بوڑھا کر دیا، میں نے اپنی جنم بھومی کو الوداع کہنا اور کسی بیرونی سرزمین پر ٹھکانا بنانا چاہا پھر مجھے احساس ہوا کہ مجھے مورچہ چھوڑنا نہیں چاہیے بلکہ اپنے عوام کے ساتھ ان کے دُکھ درد میں کھڑا ہونا چاہیے اور ڈوبنا یا تیرنا ان ہی کے ساتھ ہونا چاہیے۔

-24 رسل اور اسلام ''غالب'' صفحہ 141

''میں اپنے آپ سے کہتا ہوں ''میرے دونوں خطوط بیرنگ بھیجے گئے تھے، اس لیے اس کے پھاڑے جانے یا گم ہو جانے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔'' اتنے دن بعد اس خط میں شکایت لکھنا، بیکار بات ہے۔ یہ ویسا ہی کہ آپ باسی کڑھی کو گرم کریں۔ ملازم بے بس ہیں، میں اور کیا کہوں؟ پانچ فوجوں نے اس شہر پر حملہ کیا، ایک کے بعد ایک پہلی فوج باغیوں کی تھی جس نے شہریوں کے اعتبار کو لوٹا. دوسرا حملہ خاکی وردی والے سپاہیوں کا تھا، اس حملے میں لوگوں کی جانیں گئیں، دولت لٹی، عزت و وقار گیا۔ مکان اور مکین آسمان اور زمین، زندگی کی ہر نشانی تباہ ہوگئی۔ تیسری فوج تھی قحط کی جس کے آنے سے ہزاروں لوگ بھوک سے مر گئے۔ چوتھی فوج ہیضے کی آئی اس میں بے شمار پیٹ بھرے مرے۔ پانچویں فوج ملیریا کی تھی جس نے عام طور پر لوگوں سے ان کی طاقت اور توانائی چھین لی۔ اس مرض میں مرنے والوں کی تعداد بہت نہیں تھی۔ مگر جسے تپ چڑھی اسے طاقت پھر واپس نہ ملی۔ یہ آخری فوج ابھی شہر سے گئی نہیں ہے۔ میرے گھر کے بھی دو لوگوں کو بخار آیا، میرا بڑا لڑکا اور میرا داروغہ۔ اللہ دونوں کو جلد ہی صحت مند کرے۔'' اردو لیٹرز آف غالب، ترجمہ اور تجزیہ داؤد رہبر، صفحہ 102

-25 دی ایمپیررز اولڈ کلوتھز. روبنگ اینڈ ساورنٹی ان لیٹ مغل اینڈ ارلی برٹش انڈیا، اسٹیورٹ گورڈن (مرتب) روبس آف آنر: خلعت ان پری کلونیل اینڈ کلونیل انڈیا (دہلی 2003) صفحہ 136 اردو لیٹرز آف غالب، ترجمہ اور تجزیہ داؤد رہبر، صفحہ 177 ڈیوڈ بلوم فیلڈ (مرتب) لاہور تو لکھنؤ: دی انڈین میوٹنی جرنل آف آرتھر موناٹ لانگ (لندن 1992) صفحات 57, 97

-26 وزیر حسن دہلوی کی کتاب 'دلّی کا آخری دیدار' کے تعارف میں مذکور صفحہ 14 تنویر احمد علوی، ذوق: سوانح اور انتقاد (لاہور 1963)، صفحہ 10. نعیم، غالبس، دہلی۔

صفحہ 6

-27 داغ فراق صحبت شب کی جلی ہوئی
اک شمع رہ گئی ہے سو وہ بھی خموش ہے

-28 پانچ سو کاپیوں پر مشتمل اس کا پہلا اڈیشن 1858 میں آگرہ میں چھپا اور پانچ مہینوں میں فروخت ہوگیا۔ بعد کے دو اڈیشن 1865 اور 1871 میں شائع ہوئے۔ پہلے اڈیشن پر مبنی فارسی سے انگریزی میں خواجہ احمد فاروقی (پ 1917) کا ترجمہ، تعارف، کتابیات، نوٹس کرانولوجی اور انڈکس کے ساتھ 1970 میں شائع ہوا۔ فاروقی کے مطابق دستنبو 'منظم بغاوت کی کہانی، بدلتے مقدارت کے مدو جزر، دلی کے شہریوں پر چھانے والی آس دیاس ایک بےقرار روح کی دھڑکن اور ایک اہم تاریخی صورت حال پر ایک شاعر کے ردعمل کی کہانی ہے۔ ایک ان کہی کہانی، مورخ کے ایم اشرف کے مطابق ''غالب اینڈ دی ریولٹ آف 1857، پی سی جوشی (مرتب) ریبلین 1857، اے سمپوزیم (دہلی 1957) صفحہ 248

-29 رسل اینڈ اسلام غالب، صفحہ 27

-30 گپتا، دہلی بٹوین ایمپائرس، صفحات xviii-xix

-31 حالی، نظم دل فروز یا نظم دل گداز، معارف یکم اپریل 1900، صفحہ 318

-32 گراہم 'لائف اینڈ ورک آف سید احمد خاں' صفحہ 27

-33 بشیرالدین کے نام، 27/اگست 1876، موعظۂ حسنہ، صفحات 7-96

-34 اینڈریوز، ذکاء اللہ آف دہلی، صفحہ 57

-35 مہدی حسین، بہادر شاہ II، اینڈ دی وار آف 1857 ان دہلی، صفحہ 299

-36 آزاد، 'آب حیاب' ، صفحہ 367، دلی کی تباہی و بربادی کے ایک زیادہ نئے بیان کے لیے دیکھیے صابری، 'دلی کی یادگار ہستیاں' صفحات 55-40

-37 سلیمن، ریمبلس اینڈ ری کلکشنز آف این انڈین آفیشیل، صفحات 9-248

38- مجیب، انڈین مسلمس، صفحہ 470

39- محمد منظور عالم، مرزا غالب اینڈ مولانا فضل حق خیرآبادی، صفحات 8-97

40- فروری 1862، اردو لیٹرز آف غالب، ترجمہ و تجزیہ داؤد رہبر، صفحہ 28

41- جوشی، (مرتب) ریبلین، 1857، صفحہ 255

42- فروری 1862، اردو لیٹرز آف غالب، ترجمہ و تجزیہ، داؤد رہبر، صفحہ 143

43- پیٹر ہارڈی، غالب اینڈ دی برٹش، ان رسل (مرتب) غالب۔ دی پوئٹ اینڈ ہز ایج، صفحہ 68

44- جوشی، (مرتب) ریبلین 1857، صفحہ 255

45- سید عبداللہ، 'مباحث' (لاہور 1965)، صفحات 6-252

46- محمد مجیب کے مطابق یہ آخری دو شعر اس غزل میں بڑھائے گئے جو غالب نے 1822 سے پہلے کہی تھی۔

47- اینڈریوز، ذکاء اللہ آف دہلی، صفحہ 70

48- اکرام، موج کوثر، صفحہ 84

49- اینڈریوز، ذکاء اللہ آف دہلی، صفحہ 57

50- 13 رجنوری 1859 کو ایک جلسۂ عام میں انھیں اعزاز سے نوازا گیا اور کچھ نقد اور ایک خلعت دی گئی۔

51- صدیق الرحمٰن قدوائی، ماسٹر رام چندر، صفحہ 4-53

52- جیکب، اے میموائر، صفحہ 105

53- اینڈریوز، ذکاء اللہ، آف دہلی، صفحہ 66

54- ایضاً، صفحہ 56

55- ایضاً، صفحہ 86، ذکاء اللہ محاسن الاخلاق، جلد دوم، صفحہ 2

-56 آگرہ کالج 1823 میں قائم ہوا، تفصیلات کے لیے دیکھیے ایچ آر نیول، آگرہ، اے ڈسٹرکٹ گزیٹیر (الہ آباد 1921) جلد ہشتم، صفحات 1-130

-57 اینڈریوز، ذکاء اللہ آف دہلی، صفحہ 51

-58 میں ذکاء اللہ کے نام محمد حسین آزاد کے صرف دو خطوط تلاش کر سکا، ایک 1891 میں لکھا گیا تھا اور دوسرا 1892 میں۔ تاریخی اہمیت کے لحاظ سے ان میں کچھ نہیں ہے۔ یہ خطوط خصوصاً دوسرا خط آزاد کے ذہنی خلفشار پر روشنی ڈالنے کے ساتھ ساتھ دونوں کی قریبی دوستی کا انکشاف ضرور کرتے ہیں۔ سید مرتضیٰ حسین فاضل (مرتب) مکاتیب آزاد (لاہور 1966)، صفحات 72-267

-59 انھوں نے پٹیالہ کے میاں امین الدین کے خلاف جواب دہی کے ایک مقدمے میں غالب کے خلاف گواہی دی تھی۔ رسل اور خورشید الاسلام 'غالب' صفحات 2-361

-60 ذکاء اللہ 'سوانحی عمری': حاجی سمیع اللہ بہادر، سی ایم جی (دہلی 1907)

-61 اینڈریوز 'ذکاء اللہ آف دہلی' صفحات 12-111، اینڈریوز، منشی ذکاء اللہ: اے گریٹ ایجوکیشنسٹ'' ماڈرن ریویو، اپریل 1911، صفحہ 357

-62 معارف میں ان کے مضامین کے لیے دیکھیے اپریل 1899، یکم اگست اور یکم اکتوبر 1899، یکم جنوری، یکم اپریل، یکم جون، 1900 اور یکم نومبر اور یکم دسمبر 1900

-63 ان کے کچھ مضامین 'خاتون' میں ستمبر 1904 اور اپریل، اگست، ستمبر، نومبر 1905 میں شائع ہوئے۔

-64 مینجنگ کمیٹی محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس 21 جولائی 1894 کے اراکین کے نام سید احمد کا خط محمد عتیق احمد صدیقی (مرتب) سرسید س کرسپانڈنس (علی گڑھ 1990) صفحہ 202

-65 محمد امین زبیری، 'حیات محسن' (علی گڑھ 1934ء) صفحہ 243، مولانا آزاد نے انجمن حمایت اسلام کے جلسے منعقدہ مئی 1905 میں ان کی تقریر سنی تھی۔ اور ان کی خطابت کا خصوصی ذکر کیا تھا۔ عبدالقوی دسنوی (مرتب) مضامین لسان الصدق'

(لکھنؤ 1927) صفحہ 65

-66 ذکاء اللہ بنام سید احمد، تاریخ ندارد، صدیقی (مرتب) سر سید س کرسپانڈنس، صفحہ 202

-67 علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ نمبر 22، جلد پنجم، 1887

-68 ٹائمز لٹریری سپلیمنٹ 1929، صفحہ 615

-69 اینڈریوز، ذکاء اللہ آف دہلی، صفحہ 105

-70 ایضاً، صفحہ 79

-71 ذکاء اللہ کے نام سید احمد کے آٹھ ذاتی خطوط ہیں، پانی پتی (مرتب) کی کتاب مکتوباتِ سرسید، جلد اول میں، صفحہ 7-590

-72 عرفان حبیب، 'ذکاء اللہ' صفحہ 134، ، اینڈریوز، 'ذکاء اللہ آف دہلی' صفحہ 82

-73 سودیشی تحریک اور رہبرانِ اسلام (انٹرویو) 'زمانہ' اپریل 1906، سودیشی تحریک 'زمانہ' ستمبر-اکتوبر 1908، سودیشی تحریک کا منشاء 'زمانہ' دسمبر 1908، سودیشی کی ترقی کے لیے تعلیم و تربیت، زمانہ، مئی-جون 1909 سودیشی تحریک اور bai'.al 'زمانہ' میں انٹرویو، فروری 1909

-74 حالی، حیات جاوید، صفحہ 450، کانپوری، یادِ ایام، صفحات 5-24، عبدہ کے لیے دیکھیے حورانی، عربک تھاٹ ان دی لبرل ایج، صفحہ 156

-75 حسن، نیشنلزم اینڈ کیمونل پالیٹکس، صفحات 30-28

-76 کانپوری، یادِ ایام، صفحات 5-34

-77 ذکاء اللہ، تہذیب الاخلاق آریا ہند یعنی ہنود، صفحہ 135

-78 ذکاء اللہ 'تعلیم الخصائل، صفحات 2-21

-79 اینڈریوز، 'ذکاء اللہ آف دہلی' صفحہ 87

-80 ایضاً، صفحہ 88

81- ایضاً، صفحہ 78

82- سید احمد کے لیے دیکھیے حفیظ ملک، سر سید احمد خانس ڈاکٹرنس آف مسلم نیشنلزم اینڈ پروگریس، ماڈرن ایشین اسٹڈیز 13,3، 1968، صفحات 30-227

83- اینڈریوز، 'ذکاء اللہ آف دہلی، صفحہ 78

84- مقالات شبلی، جلد اول، صفحات 71-165

85- کلکتے میں تقریر 27/اکتوبر 1914 ' خطبات آزاد، (دہلی 1974)، صفحہ 30 مسئلہ خلافت و جزیرۃ العرب (کلکتہ 1920) صفحات 119, 26

86- کیڈی، اسلامک ریسپانس، صفحہ 179، ذکاء اللہ نے، سوانح عمری، میں متن کو نقل کیا، صفحات 4-143

87- محمد حبیب الرحمٰن خاں شروانی، وقار حیات، (علی گڑھ 1925)، صفحہ 774

88- ایس کے بھٹناگر، ہسٹری آف دی ایم اے او کالج علی گڑھ (دہلی 1969)، صفحات 17-114

89- حالی، حیات جاوید، صفحات 33-326، عبداللہ، 'مشاہدات'، صفحات 7-73 لیلی ویلڈ، علی گڑھ فرسٹ جنریشن، صفحات 2-271

90- شبلی بنام حمید الدین خاں، 7/فروری 1898، 'مکاتیب شبلی' جلد دوم، صفحہ 113

91- حالی بنام شبلی، 18/ستمبر 1899، ایضاً صفحہ 37

92- عبداللہ 'مشاہدات' صفحات 1-70

93- جی آر گوچ، ہسٹری اینڈ ہسٹوریننس ان دی 19th سنچری (بوسٹن 1959) صفحہ 462

94- علی گڑھ کالج کے گریجویٹ رضا علی عوامی زندگی میں متعدد کلیدی حیثیتوں پر رہے۔ بشمول انڈین لیجسلیٹو اسمبلی کی رکنیت، اس کے علاوہ مسلم لیگ کے معاملات میں بڑا اہم رول ادا کیا۔ انھوں نے انتہائی قابل مطالعہ خود نوشت، اعمال نامہ، اردو میں

لکھی۔

-95 دیپک کمار، سائنس اینڈ دی راج 1905-1857 (دہلی 1995) صفحات 4-143

-96 تھامس بیبنگٹن میکالے (59-1800) گورنر جنرل کی کاؤنسل کے آئینی رکن، تعلیم عامہ کی کمیٹی کے صدر مقرر کیے گئے۔ 2/فروری 1935 کو انھوں نے گورنر جنرل ولیم بینٹنک (35-1828) کو طویل رپورٹ پیش کی، رپورٹ کے بعض حصوں میں انھوں نے اورینٹل ادب پر بہت طنز کیا اور اس کا مذاق اُڑایا، دوسرے حصوں میں عربی اور سنسکرت کتابوں کی طباعت واشاعت کو بند کرنے کی تجویز رکھی اور صرف یہی نہیں بلکہ وارن ہیسٹنگز (84-1774) کے قائم کیے ہوئے مدارس اور کلکتہ سنسکرت کالج کو ختم کرنے کا بھی مشورہ دیا۔ بینٹنک نے میکالے کے خیالات سے اتفاق کیا۔

-97 سیواپرساد، اسٹرِکچرس آپ آن دی اسٹرِکچرس آف سید احمد خاں بہادر (بنارس1870)

-98 گراہم، لائف اینڈ ورکس آف سید احمد خاں، صفحات 314 ,313

-99 حالی، 'حیات جاوید'، صفحہ 71

-100 فلپس (مرتب) ایولیوشن آف انڈیا اینڈ پاکستان، صفحہ 179

-101 واٹ، تھامس آرنلڈ واکر، صفحات 5-54

-102 اکبر کے اشعار ۔

رسل اور خورشیدالاسلام، دی سٹائریکل ورس آف

اکبر الہ آبادی، پرسوٹ آف اردو لٹریچر میں

-103 کیڈی، اسلامک ریسپانس، صفحہ 47

-104 اینڈریوز، ذکاء اللہ آف دہلی، صفحہ 80

-105 حبیب اور رائنا، دی انٹروڈکشن آف ریشنلٹی، صفحہ 605

106- عبدالستار، خان بہادر میر ناصر علی، صفحات 6-25

107- دسنوی (مرتب) 'مضامین لسان الصدق' صفحات 5-33

108- خطبات گارساں دتاسی، صفحہ 189

109- سوسائٹی کی ترجمہ کی کتابوں کی فہرست کے لیے دیکھیے۔ گراہم لائف اینڈ ورکس آف سید احمد خاں، صفحہ 83

110- حق، مرحوم دلی کالج، صفحات 45-139

111- جے بی ہیریسن، انگلش ایز اے یونی ورسٹی سبجیکٹ ان انڈیا اینڈ انگلینڈ، کلکتہ، الہ آباد، بنارس، لندن، کیمبرج اینڈ آکسفورڈ۔ نائجل کروک (مرتب) کی کتاب 'دی ٹرانس مشن آف نالج ان ساؤتھ ایشیا: ایسیز آن ایجوکیشن، ریلیجن ہسٹری اینڈ پالیٹکس (دہلی 1996) صفحات 6-165'

112- ذکاء اللہ، محاسن الاخلاق، صفحہ 63

113- ایضاً، صفحہ 64

114- اینڈریوز، ذکاء اللہ آف دہلی، صفحہ 81

115- کانپوری، 'یاد ایام' صفحہ 292

116- میں عندلیب گلشن نا آفریدہ، ہوں

117- ایڈمنڈ بروک، ریفلکشنز آن دی ریوولیوشن ان فرانس، ترتیب و تعارف از کوز کروئیز اوبرین (لندن 1973) صفحہ 67

118- کانپوری، 'یاد ایام' صفحات 7-286

119- 'ادیب' (دہلی) فروری 1899، الناظر، یکم جنوری 1910

120- یحیٰ، سیر المصنفین، صفحہ 208

121- ذکاء اللہ کے چار بیٹے تھے۔ عطاء اللہ (پ 1867) جنھوں نے اپنے والد کی اکثر کتابیں شائع کیں۔ عنایت اللہ (پ 1869) علی گڑھ کے گریجویٹ اور کئی

کتابوں کے مصنف، رضاء اللہ بھاولپور کی ریاست میں انجینئر اور فرحت اللہ۔

-122 برنی۔ 'عظمت رفتہ' صفحہ 100

-123 قادر۔ گلیننگس صفحہ 162، ذکاء اللہ کی کتابوں کے لیے۔ رفعت جمال، 'ذکاء اللہ: حیات اور ان کے علمی اور ادبی کارنامے (دہلی 1990) صفحات 244-179، احمد رضا، پیش لفظ مکارم الاخلاق، صفحات 8-34، عرفان حبیب، منشی ذکاء اللہ، صفحات 3-141، کاموں کی ضخامت کے لحاظ سے ذکاء اللہ کا موازنہ پونے میں ان کے ہم عصر مورخ وشواناتھ راج واڑے (1926-1863) سے کیا جاسکتا ہے۔ جنھوں نے 15650 اوراق پر مشتمل 76 کتابیں اور 343 مضامین شائع کیے۔ آر۔ کلکرنی، ٹرینڈس ان مراٹھا ہسٹوگرافی، وشواناتھ راج واڑے 'سیکنڈ فاؤنڈیشن ڈے لکچر، انڈین کاؤنسل آف ہسٹاریکل ریسرچ 27/مارچ 2003، صفحہ 16

-124 ان میں سے ایک رسالہ: 'علم مساحت علی گڑھ کی سائنٹفک سوسائٹی اور رڑکی کے تھامسن انجینئرنگ کالج کی فرمائش پر لکھا گیا تھا۔

-125 مثال کے طور پر 'ذکاء اللہ' اردو کی چوتھی کتاب: مدارس ابتدائی (دہلی 1889) ذکاء اللہ' اردو کورس'

-126 اپنی زندگی کے آخری سال تک، جب وہ اسّی برس کے قریب تھے، وہ بیمار نہیں ہوئے، یہ بات انھوں نے مجھے خود بتائی تھی۔ یہی ایک بات تھی جس کی وجہ سے وہ اتنے بہت سارے کام کر سکے۔ 'اینڈریوز' منشی ذکاء اللہ: اے گریٹ ایجوکیشنسٹ، صفحہ 353

-127 برنی۔ 'عظمتِ رفتہ' صفحہ 102

-128 ایضاً، صفحات 6-165 اور اصغر عباس (مرتب) کی کتاب 'انتخاب ذکاء اللہ' (لکھنؤ 1983) میں ان کے ہم عصر عبدالرزاق کانپوری کا بیان، صفحات 9-8

-129 ذکاء اللہ 'تعلیم الانتظام، صفحات 2-1، مزید دیکھیے کفایت پر ان کے مضامین 'کیا بچانا اور خرچ کرنا ایک ہی بات ہے؟'' 'معارف، یکم جون 1900، صفحات

268-72

-130 انھیں غالباً قرآن مجید کی سورہ 63:10 سے تحریک ملی تھی۔ ''اور خرچ کرو کچھ ہمارا دیا ہوا اس سے پہلے کہ آپہنچے تم میں کسی کو موت، تب کہے اے رب کیوں نہ ڈھیل دی تو نے مجھ کو ایک تھوڑی سی مدت کہ میں خیرات کرتا اور ہو جاتا نیک لوگوں میں۔'' (ترجمہ: مولانا محمود الحسن)

-131 مثلاً ''پولیٹکل اکانومی کا علم کیا سکھاتا ہے؟ معارف یکم اپریل 1900، کیا بچانا اور خرچ کرنا ایک ہی بات ہے، معارف یکم جون 1900، صفحات 71-368

-132 قلب، روح اور نفس۔ اس کے علاوہ 'نفس مطمئنہ' نفس لوامہ، نفس امارہ کی تعریف ایضاً، صفحہ 23-22

-133 ذکاء اللہ، محاسن الاخلاق، صفحہ 110

-134 رام بابو سکسینہ، اے ہسٹری آف اردو لٹریچر، (الہ آباد 1990) صفحہ 297، سید عبداللہ کی بہر حال یہ رائے نہیں ہے۔ سید عبداللہ 'سر سید اور ان کے نامور رفقاء کی نثر کا فکری اور فنی جائزہ'' (دہلی 1960)، صفحہ 232

-135 قاضی عبیدالرحمٰن ہاشمی ''میراث ہنر'' (لکھنو- تاریخ ندارد) صفحہ 47

-136 ریاضی میں اسلامی ورثہ کے لیے دیکھیے Carra De Vaux ''دی لیگسی آف اسلام'' (مرتب) تھامس آرنلڈ اینڈ الفرڈ گلی یام (آکسفورڈ 1931) صفحات 98-376 اور رونالڈ آرہل ''اسلامک سائنس اینڈ انجینئرنگ'' (ایڈنبرا 1993)

-137 مثلاً امیر علی ''اسپرٹ آف اسلام'' باب 9

-138 ذکاء اللہ بنام سید احمد، 26 رفروری 1873 یوسف حسین (مرتب) کی کتاب سلکٹیڈ ڈاکیومنٹس فرام دی علی گڑھ آرکائیوز (علی گڑھ 1967)، صفحہ 239

-139 سید احمد بنام راجہ جے کشن داس، 19 راپریل 1871، ایضاً صفحات 5-104

-140 مندرجہ بالا خلاصہ اور اقتباسات ''میری ٹوریس بکس ہائی نیٹیو آتھرس، کے عنوان کے آرٹیکل xiii، این ڈبلیو پی کے سکریٹری کے ذریعے جاری ہونے والے

3 رمئی 1872 کے میمو نمبر 10 پر مبنی ہیں۔

141- سکریٹری کا خط ڈائریکٹر آف پبلک انسٹرکشن این ڈبلیو پی کے نام، 15 رجون 1872، ایضاً

سوانح اور تاریخ

142- احمد ''اسلامک ماڈرن ازم'' صفحات 85-77، زیڈ ایچ فاروقی ''سرسید اور مولانا شبلی'' محبت الحسن (مرتب) کی کتاب ہسٹوریَنس آف میڈیول انڈیا'' (میرٹھ 1968)

143- شبلی نعمانی ''المامون'' (اعظم گڑھ 1957 اڈیشن) صفحہ 12-11

144- اس کا تفصیلی تبصرہ 'معارف' یکم جولائی 1899 میں دیکھیے، صفحات 16-6

145- خلیفہ دوم ان کے جرنیلوں نے سیریا، فلسطین اور مصر میں بازنطینی ایمپائر اور عراق اور ایران میں ساسانی ایمپائر کے خلاف کامیاب فوجی مہمیں چلائیں۔

146- شبلی نعمانی 'عمر دی گریٹ، ترجمہ ظفر علی خاں (لاہور 1939) جلد اول، صفحہ 21

147- شبلی نعمانی 'سیرۃ النبیؐ'، جلد اول، موڈل اور تلاتوف (مرتبین) کنٹمپریری ڈیبیٹس ان اسلام، صفحہ 63

148- ایضاً، صفحات 20-19

149- شیلا میکڈونو 'شبلی نعمانی، اے کمپیریٹیو وژن آف ری وائلائیزڈ'' رابرٹ ایس بیئرڈ (مرتب) کی کتاب ریلی جن ان ماڈرن انڈیا (دہلی 1981) صفحہ 366

150 شبلی بنام آزاد، 20 راکتوبر 1913، مکاتیب شبلی، جلد اول، صفحات 286

151- شبلی بنام محمد سمیع، 21 رجولائی 1911، ایضاً، صفحات 2001

152- شبلی بنام عبدالقادر، جون 1911، ایضاً، صفحہ 225

153- ایضاً، 27 راکتوبر 1913، ایضاً، صفحہ 288

154- شبلی اور ذکاء اللہ کے بحیثیت مورخ تقابلی مطالعے کے لیے دیکھیے اختر وقار عظیم ''شبلی بحیثیت مورخ'' (دہلی 1979) صفحات 80-172

155- براؤن، لٹریری ہسٹری آف پرشیا، جلد 3، صفحات 273-108

156- شبلی بنام عبدالقادر، 4/اپریل 1908، مکاتیب شبلی، جلد اول، صفحہ 215

157- شبلی بنام محمد سمیع، 10/مارچ 1893، ایضاً صفحہ 75

158- ملیح آبادی، (مرتب) 'آزاد کی کہانی، صفحہ 201

159- 'معارف' جون-جولائی، صفحات 32-216, 92-161

160- شبلی بنام محمد سمیع '17/جون 1901'، مکاتیب شبلی، جلد اول، صفحہ 104

161- ایضاً، 19/جنوری 1902، صفحہ 134 اپنے ایک مضمون میں اگر چہ حالی کی طے کی ہوئی وادی سے پھر گزرنے میں وہ بہت محتاط تھے۔ دیکھیے 'انتخاب مضامین شبلی، صفحہ 36، حالی کی سوانح حیات کے تنقیدی جائزے کے لیے دیکھیے عبداللہ'' سرسید احمد خاں'' صفحات 20-119

162- شبلی بنام شیخ رشیدالدین، 29/اگست 1907، مکاتیب شبلی، جلد اول، صفحہ 324

163- حالی، یادگار حالی، صفحات 40-39

164- اینڈریوز، ذکاء اللہ آف دہلی، صفحہ 73

165- ایضاً، صفحہ 54

166- محمد اسلم سید، مسلم ریسپانس ٹو دی ویسٹ : مسلم ہسٹوریوگرافی ان انڈیا 1914-1857 (اسلام آباد 1988)، صفحہ 60

167- خاتون، ستمبر 1904، صفحات 24-17

168- ذکاء اللہ'' کرزن نامہ''، (دہلی 1907)، صفحہ 107

169- مکارم الاخلاق، صفحہ 333، آر جی کالنگ ووڈ، دی آئیڈیا آف ہسٹری (نیویارک 1956 ,1946)، صفحہ 282

170- عالم اور اہل عالم کا احوال اور اوضاع واطوار کا علم اسی علم سے حاصل ہوتا ہے۔

171- واقعات گذشتہ کا محافظ، مکارم الاخلاق، صفحہ 333

172- ذکاء اللہ ''تاریخ ہندوستان''، جلد اول، صفحہ 14

173- ذکاء اللہ، مکارم الاخلاق، صفحہ 334، ذکاء اللہ، تاریخ ہندوستان، جلد اول، صفحہ 8

174- وی ایچ گالبر-تھ، این انٹروڈکشن ٹو دی اسٹڈی آف ہسٹری (لندن 1964)، صفحہ 59

175- ذکاء اللہ ''مکارم الاخلاق''، صفحات 37-336

176- ایضاً، صفحہ 339، وہ بیان تو نہیں کرتے مگر قرآن کی آیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

177- ایضاً، صفحہ 338

178- ایضاً، صفحہ 335

179- کالنگ ووڈ 'آئیڈیا آف ہسٹری'، صفحہ 7

180- ذکاء اللہ 'مقدمہ' صفحہ 64، اور مکارم الاخلاق، صفحات 5-532

181- تاریخ ہندوستان، جلد اول، صفحہ 14

182- ان کی تاریخ نویسی پر مختصر مگر تنقیدی رائے کے لیے دیکھیے عبداللہ، سرسید اور ان کے نامور رفقاء، صفحات 5-224

183- سید، مسلم ہسٹوریوگرافی ان انڈیا، صفحہ 63

184- اینڈریوز، 'ذکاء اللہ آف دہلی' صفحہ 73

185- حالی، 'مقالات حالی' صفحات 28-127

186- میں یقین سے نہیں کہہ سکتا مگر ذکاء اللہ غالباً پہلے آدمی تھے جنھوں نے 'محضر' کا فارسی سے اردو میں ترجمہ کیا۔ 'محضر' ایک حکم تھا جسے اکبر کے عہد کے علماء نے تمبر

1679 میں جاری کیا تھا۔ اس کی تاویل وتفسیر کے لیے دیکھیے نورالحسن 'دی محضر آف اکبرس آئین' جنرل آف یوپی ہسٹاریکل سوسائٹی، جلد 16، جولائی 1943، صفحات 37-125، اقتدار عالم خان، دی نوبلٹی انڈر اکبر اینڈ دی ڈیولپمنٹ آف ہز ریلی جس پالیسی 80-1560 جرنل آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی 1968 جلدیں 1-2 صفحات 35-34

187- ذکاءاللہ، تاریخ ہندوستان، جلد اول، صفحات 5-2

188- ایضاً، جلد 9 صفحات 14-1

189- اینڈریوز، ذکاءاللہ آف دہلی، صفحہ 32، دوسری طرف غالبؔ کو ایسا کوئی اندیشہ نہیں تھا 1856 میں انھوں نے کوئن وکٹوریہ کے لیے قصیدہ لکھا، انھوں نے 1857 میں تمام اختیارات ملنے پر اپنے اظہار مسرت کے لیے بہادر شاہ کی خدمت میں ایک منظوم سکہ پیش کیا۔ (شمس الرحمٰن فاروقی اس سے اختلاف کرتے ہیں)۔ اپنے انکار کے باوجود انھوں نے 13 رجولائی اور 11 راگست کو قصیدے کہے اور بادشاہ سے اعزاز کی خلعت پائی۔

190- ذکاءاللہ 'تاریخ ہند' جلد اول، حصہ سوم، (دہلی 1879)، صفحات 7-1

191- ایضاً، جلد دوم، حصہ سوم، صفحہ 215

192- ایضاً، جلد اول، صفحات، 7-4

193- گُم گُم چٹرجی 'ہسٹری ایز سلف ریپرزنٹیشن' دی ری کاسٹنگ آف پولیٹکل ٹریڈیشن ان لیٹ 18th سنچری ایسٹرن انڈیا، ماڈرن ایشین اسٹڈیز 1998 ,4 ,32، صفحات 5-944

194- ذکاءاللہ نے پانچ تقریروں کا ترجمہ ''رسالۂ تذکرات''، کے نام سے کیا۔ مرتب تنویر احمد علوی (دہلی، تاریخ ندارد)

195- اے بی ایم حبیب اللہ 'ہسٹاریکل رائٹنگس اِن اردو، اے سروے آف ٹنڈنسیز، سی ایچ فلپس میں (مرتب) ہسٹوریَنس آف انڈیا، پاکستان اینڈ سیلون (لندن 1961)، صفحات 489، اردو ادب کے ایک مورخ کی مندرجہ ذیل رائے بھی ہے

''ان کے تاریخی کام اگرچہ تفصیلات کے لحاظ سے بڑے متمول ہیں مگر نقطۂ نظر کی آزادی وخودمختاری کم ہے۔ حکمرانان وقت کی عریاں مدح سے داغ دار۔ علی جواد زیدی، اے ہسٹری آف اردو لٹریچر (دہلی 1993)، صفحہ 246 شیخ مبارک محمود پانی پتی، تاریخ کی کتابیں (لاہور 1973)، صفحہ 225

-196 سید احمد خاں کے نام 17 رجولائی 1869، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، (مرتب) کی کتاب 'خطوط بنام سرسید' (لاہور 1995) صفحات 20-19 میں۔

-197 'اسپرٹ آف اسلام' کا پیش لفظ صفحہ vii اور شارٹ ہسٹری آف Saracens (1889) شبلی نے عمر، مامون، بغداد کے خلیفہ (33-813) ابوحنیفہ (767-699) ایک مسلم ماہر قانون اور قانون کے حنفی مکتب کے بانی، الغزالی، عرب فلاسفر بعض لوگوں کے قول کے مطابق 'چرچ آف اسلام کے فادر اور پرشین شاعر یا بہت سی اچھی مثنویوں کے مصنف یا اخلاقی تصورات پر بہت سے شعروں کے مجموعے کے مصنف جلال الدین رومی (73-1207) کی سوانح لکھیں۔

-198 میک ڈونو''شبلی نعمانی'' اے کنزرویٹیو وژن آف ری وائی لائزڈ اسلام، بیئرڈ (مرتب) 'ریلی جن ان ماڈرن انڈیا' صفحہ 367، محمد علی، مائی لائف، بھی دیکھیے، صفحہ 186

-199 شبلی نعمانی ''الفاروق'' (اعظم گڑھ 1956)، صفحہ 65

-200 تاریخ کی دو درسی کتابوں (واقعات ہند از مولوی کریم الدین اور 'اتہاس تمیر ناسک (ہندی) پر تنازعہ کے لیے دیکھئے آورل اے پاول ''ہسٹری ٹکسٹ بکس اینڈ دی ٹرانس مشن آف دی پری کلونیل پاسٹ ان نارتھ ویسٹرن انڈیا ان دی 1860 اور 1870s داؤد علی (مرتب) کی کتاب انوکنگ دی پاسٹ- دی یوزز۔ آف ہسٹری ان ساؤتھ ایشیا'' (آکسفورڈ 1999) گیانیندر پانڈے، دی اپیل آف ہندو ان ہسٹری'' وسودھا ڈالمیا اور ایچ اسٹیئن کران (مرتبین) ریپریذنٹنگ ہندوازم: دی کانسٹرکشن آف ریلجس ٹریڈیشنز اینڈ نیشنل آئڈینٹیٹی (دہلی 1995) آریا سماج کے لیے دیکھیے جونز کی ''آریا دھرم، اور نونیکا دتا کی فارمنگ این آئیڈینٹیٹی: سوشل ہسٹری آف دی جاٹس (دہلی 2000)

201- حالی: حیات جاوید، صفحہ 111

202- بشیرالدین کے نام، تاریخ ندارد، موعظۂ حسنہ، صفحہ 203

203- گوچ، ہسٹری اینڈ ہسٹوریز ان دی 19th سنچری، صفحہ 542

204- ڈبلیو اسمتھ، ماڈرن مسلم ہسٹاریکل رائٹنگ ان انگلش، فلپس (مرتب) کی کتاب ہسٹوریز آف انڈیا، پاکستان اینڈ سیلون، میں صفحہ 321

205- پیٹرگیل،. ڈبیٹس ود ہسٹوریز (دی ہیگ 1955)، صفحہ 209

ایک عہد کا زوال

-1 صادق کی کتاب 'ہسٹری آف اردو لٹریچر میں ترجمہ' صفحہ 171

-2 اینڈریوز 'ذکاء اللہ آف دہلی' صفحہ 32

-3 دی ہسٹاریکل ریکارڈ آف دی امپیریل وِزٹ ٹو انڈیا 1911 (لندن 1914) صفحہ 1

-4 اے ٹرے وک تھک، 'سم اسٹرکچرل اینڈ سی کوینشل آسپکٹس آف دی برٹش امپیریل ایٹ دہلی 1911-1877، ماڈرن ایشین اسٹڈیز 1990 ,2 ,24، صفحہ 570، ڈیوڈ کیناڈین۔ آرنامینٹلزم: ہاؤ دی برٹش سا دیئر ایمپائر (لندن 2001) آر ای فرائی کن برگ، دی کارونیشن دربار آف 1911، سم امپلیکیشنز، ان فرائی کن برگ (مرتب) دہلی تھرو دی ایجز۔ صفحات 7-376

-5 جان فورٹسکیو، نیریٹیو آف اے وزٹ ٹو انڈیا، (لندن 1912) صفحہ 61

-6 لارڈ ہارڈنگ آف پنس ہرسٹ ''مائی انڈین ایرز 1916-1910 (لندن 1948) صفحہ 43

-7 میلکم ڈارلنگ بنام ای ایم فارسٹر (1970-1879)، 4 رفروری 1912، سیلکٹڈ لیٹرز آف ای ایم فارسٹر (مرتبین) میری لاگو اینڈ پی این فرینک (لندن 1983) جلد اول، صفحہ 129

-8 مجیب ''انڈین مسلمس، صفحہ 480

-9 فریزر، ایٹ دہلی، صفحات 4-173

-10 صدیق الرحمٰن قدوائی، پوئیٹ ہولافڈ ان چین، اکبر الہ آبادی، آسٹ بلڈ اور کلاز پیٹرزولر (مرتبین) کی کتاب آف کلاؤنس اینڈ گاڈس: برہمنس اینڈ بابوز: ہیومر ان ساؤتھ ایشین لٹریچر (دہلی 1999)، صفحات 9-88

-11 مقالات شبلی، جلد ہشتم، صفحات 84-148، اکرام، شبلی نامہ، صفحات 20-215، مظہر مہدی، اردو دانش وروں کے سیاسی میلانات : نوآبادیہ ہندوستان 1857-1914 (دہلی 1999) صفحات 79-163

-12 رابن سن، سپر ازم امنگ مسلمس، صفحات 3-202، اکرام، شبلی نامہ، صفحات 213-14

-13 محمد علی بنام ای ایچ لیوکاس، 3 رجنوری 1912، حسن (مرتب) محمد علی ان انڈین پالیٹکس، جلد اول، صفحات 41-38

-14 محمد علی، مائی لائف: اے فریگمنٹ، صفحہ 76

-15 ان کا انتقال 3 رمئی 1912 کو ہو گیا۔

-16 سینٹ اسٹیفنس کالج میگزین 13 رنومبر 1910، صفحہ 3، اور علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں شائع ہونے والے تعزیت نامے، 9 رنومبر 1910 اور زمانہ نومبر 1910

-17 فارسٹر بنام مورا میری فارسٹر، 31 راکتوبر 1912، سلکٹڈ لیٹرز آف ای ایم فارسٹر، صفحہ 146

-18 فارسٹر وسط اکتوبر 1912 کو دہلی پہنچے اور ڈاکٹر مختار احمد انصاری کے ساتھ موری گیٹ پر قیام کیا۔ ڈاکٹر صاحب اس وقت تک ممتاز عوامی شخصیت نہیں بنے تھے۔

اختتامیہ

تکثیریت کی آزمائش

1- غالب، صادق کی کتاب ہسٹری آف اردو لٹریچر میں ذکر، صفحہ 203

2- احمد علی (1910-94) ٹوئی لائٹ ان دہلی، (دہلی 1991 ،1940)، صفحہ viii

3- گب، ماڈرن ٹرینڈس ان اسلام، صفحہ 109

4- انھوں نے لکھا'' ... کتنے دکھ کی بات ہے کہ اس زمانے کے مسلمان نہ صرف یہ کہ تلاش و جستجو کے طریقوں کو محفوظ اور باقی رکھنے کے طریقوں کی دریافت میں ناکام رہے بلکہ ماضی میں دریافت کیے ہوئے طریقوں کو بھی رد کر دیا۔ ہر قسم کی معلومات حاصل کرنے میں ایک طویل عرصے سے مسلمانوں کی حالت ایسی رہی ہے کہ علم کے کسی بھی علاقے میں حقیقت اور سچائی کو جاننے کے لیے انھوں نے بہ مشکل ہی کچھ پڑھا۔ ان کا مقصد صرف وہ جاننا ہوتا ہے جو کسی مخصوص کتاب میں لکھا ہوا ہے۔ انھیں اس سے کوئی مطلب نہیں کہ وہ سچ ہے یا جھوٹ ... اگر بحث مباحثہ ہوتا ہے تو بحث اس پر نہیں ہوتی کہ کتاب میں لکھا ہوا اصول صحیح ہے یا غلط، بلکہ گفتگو صرف اس پر ہوتی ہے کہ فلاں بات یا فلاں اصول کتاب میں ہے یا نہیں ..... اس طریقہ کار نے آزادی رائے کو تباہ کر دیا اور اس طریق زندگی کی شکست و ریخت کر دی جو غلطیوں کے کھڈ میں گرنے سے بچایا کرتا تھا۔ سید احمد خاں ''آزادئ رائے'' ایم مواڈل اور کے تلاتوف (مرتبین) کنٹمپریری ڈیبیٹس ان اسلام، صفحات 20-119

5- مشیر الحسن، فرام پلیورل ازم ٹو سپرا نزم: قصبا زان کلونیل اودھ (دہلی 2004)

6- محمد اقبال، دی ری کانسٹرکشن آف ریلجس تھاٹ ان انڈیا، (آکسفورڈ 1934)، صفحات 60-159

7- اسپیچز اینڈ اسٹیٹمنٹس آف اقبال (لاہور 1945)، صفحہ 131

8- ''اگر مسلمان عورت اگلے سو برسوں میں اپنی یورپین بہن والی سماجی حیثیت نہیں حاصل کرتی ہے تو ایک نظام کی حیثیت سے اسلام کی مخالفت میں تقریریں کرنے کے لیے اچھا خاصا وقت رہے گا۔ مگر ایک معلم جس نے ایک ایسے زمانے میں جب نہ کسی ملک نے، نہ کسی نظام نے، نہ کسی فرقے نے، کسی عورت کو وہ چاہے کنواری ہو یا شادی شدہ، ماں ہو یا بیوی کوئی حق نہیں دیا، جس نے ایک ایسے ملک میں جہاں لڑکی کی پیدائش ایک نحس اور تباہ کن واقعہ سمجھا جاتا تھا، جنسی حقوق کا تحفظ کیا جو انھیں بیسویں صدی کے مہذب ملکوں میں بڑی بے دلی اور دباؤ بس ملا کرتے تھے، ایسا معلم، نوع انسانی کی احسان مندی کا حق دار ہے۔ اگر محمد کے پاس اور کچھ نہ ہوتا تو تب بھی نوع انسانی کو فائدہ پہچانے والے کی حیثیت کا سب ہی نے اعتراف کیا ہوتا۔'' امیر علی 'اسپرٹ آف اسلام'، صفحہ 256

9- ایضاً، صفحہ 232

10- ایضاً، صفحہ 231

11- ایضاً، صفحہ 248

12- ایضاً، صفحہ 249

13- ایضاً

14- گیل منالٹ' اور وائسنز' اور رومس' دی ویوفرام دی زنانہ، نیتا کمار (مرتبہ) کی تصنیف ویمن ایز سبجکٹس : ساؤتھ ایشین ہسٹریز (چارٹ دیکھیے، 1994)، صفحہ 119

15- سید احمد خاں کے لیے 'تہذیب الاخلاق'، جلد اول، صفحات 4-71

16- فضل الرحمٰن، اسلام (لندن 1966) صفحات 6-225

17- سید سلیمان ندوی (مرتب) 'خطبات شبلی' صفحہ 185

18- ایضاً صفحہ 131

-19 رحمٰن، اسلام، صفحہ 235

-20 برک اے سالمونی، ویمن ان دی نیشلنسٹ ایجوکیشنل پرزم: ٹرکش اینڈ اجپشین پیڈ اگاگس اینڈ دیئر جنڈرڈ ایجنڈا 1952-1920 'ہسٹری آف ایجوکیشن کوارٹرلی، جلد 43، نمبر 4، ونٹر 2003

-21 دیوبند کے لیے باربرامیٹکاف اسلامک ریوائیول ان برٹش انڈیا او شاسانیال ڈیوشنل اسلام اینڈ پالیٹکس ان برٹش انڈیا: احمد رضا خاں بریلوی اینڈ ہز موومنٹ 1920-1870 (دہلی 1996)

-22 گریگری سی کوزلوسکی، مسلم ویمن اینڈ دی کنٹرول آف پراپرٹی ان نارتھ انڈیا، انڈین اکنامک اینڈ سوشل ہسٹری ریویو، جلد 24، نمبر 2، 1987، صفحہ 181

-23 ایم پی جین، چیلنجز آف انڈین لیگل سسٹم، کے ایل رامن کی کتاب یوٹی لیٹرین ازم اینڈ دی کرمنل لاء ان کلونیل انڈیا، ماڈرن ایشین اسٹڈیز میں، 4. 18، 1994، صفحہ 746

-24 ڈیوڈ اسکوئ میکالے اینڈ دی انڈیا پینل کوڈ آف 1862۔ دی متھ آف دی ان ہیرنٹ سوپیریارٹی اینڈ ماڈرنٹی آف دی انگلش لیگل سسٹم ان دی 19th سنچری، ماڈرن ایشین اسٹڈیز 1998, 3, 32، صفحہ 522

-25 لتاسی، کنٹنشس ٹریڈیشنس، صفحہ 193

-26 شبلی بنام عبدالماجد دریابادی، 15 نومبر 1913، مکاتیب شبلی، جلد اول، صفحہ 292

-27 ''جتنے مذاہب دنیا میں ہیں وقت اور مقام کے لحاظ سے سب کے سب آدمی کی اصلاح اور اس کے فائدے کے لیے چلے ہیں اور ہر ایک میں کچھ نہ کچھ فائدے اور صداقت اور نیکی انش موجود ہیں، نذیر احمد، لکچروں کا مجموعہ، جلد دوم، صفحہ 154

-28 ذکاء اللہ، مکارم الاخلاق، صفحہ 209

-29 اینڈریوز، ذکاء اللہ آف دہلی، صفحہ 98

-30 ایضاً، صفحہ 109

31- اینڈریوز، منشی ذکاءاللہ: اے گریٹ ایجوکیشنسٹ، دی ماڈرن ریویو اپریل 1911، صفحہ 534

32- آسٹر ہلڈ - نذیر احمد اینڈ دی ارلی اردو ناول، دی اینول آف اردو اسٹڈیز 16, 2001، صفحہ 40

33- گلہائے رنگ رنگ سے ہے رونق چمن / اے ذوق اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

34- نذیر احمد، لکچروں کا مجموعہ، جلد دوم، صفحات 1-420

35- گوبین، ہولی وار، ہولی پیس، صفحہ 91

36- انجمن حمایت اسلام میں تقریر، لاہور، دسمبر 1888، نذیر احمد، لکچروں کا مجموعۂ جلد دوم، صفحات 8-117

37- نذیر احمد، توبۃ النصوح' صفحات 9-108

38- اینڈریوز، دی ٹرو انڈیا، صفحہ 198

39- ایضاً، صفحہ 199

40- چتر ویدی اینڈ اسیکس، اینڈریوز، صفحہ 40

41- اینڈریوز، ذکاءاللہ آف دہلی، صفحہ 10

42- اینڈریوز، منشی ذکاءاللہ: اے گریٹ ایجوکیشنسٹ، ماڈرن ریویو، اپریل 1911

43- اینڈریوز، نارتھ انڈیا، صفحہ 135

44- ایضاً، صفحہ 92

45- عبدالغفار کے کیریر کے لیے دیکھیے ''اوراقِ نو'' (لاہور) عبدالقادر نمبر 1951

46- میر تقی میرؔ۔

47- آرنلڈ ٹوائن بی: اے اسٹڈی آف ہسٹری رچرڈ سی مارٹن (مرتب) میں حوالہ، اپروچیز ٹو اسلام ان ریلی جس اسٹڈیز (آکسفورڈ 2001)، صفحہ 105

کتابیات

پرائیویٹ پیپرز

سی ایف اینڈریوز پیپرز، برٹش لائبریری لندن

تھیوڈور بک پیپرز- برٹش لائبریری

بنارسی داس چترویدی، پریس تراشے فائل (iv) نیشنل آرکائیوز آف انڈیا، نئی دہلی

جے ایس میسٹن پیپرز، برٹش لائبریری

مسی لے ٹی اُس پیپرز ریلیٹنگ ٹو سینٹ اسٹیفنس کالج، یونی ورسٹی آف دہلی۔

گورنمنٹ رپورٹس

گزیٹیر آف دِلّی ڈسٹرکٹ 1883-4 (لاہور 1884)

ایچ آر نیول، آگرہ، اے ڈسٹرکٹ گزیٹیر (الٰہ آباد 1921)

اسٹیٹمنٹ اِگز ہبٹنگ دی مورل اینڈ میٹریل پروگریس اینڈ کنڈیشن آف انڈیا ڈیورنگ دی ایئر 1877-8

برٹش لائبریری ٹریکٹس

احمد، قاضی سراج الدین، دی ٹُرتھ اباؤٹ دی خلافت (لاہور 1920)، صفحات 343

خان، سید احمد، این اسسے آن دی کازز آف دی انڈین ریولٹ بائی سید احمد خاں، پرنسپل صدر

امین آف مراد آباد (آگرہ 1859)، 12/19 pp 8220 ,1831-59

خان سید احمد، این اکاؤنٹ آف دی لائل محمڈنس آف انڈیا Pt-1 (میرٹھ 1860) 14119 50

پرساد سیوا، اسٹرکچرس اَپ آن دی اسٹرکچرس آف سید احمد خاں بہادر (بنارس 1877)، 8356 bh 54

جرنلس اینڈ میگزینس

علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ (علی گڑھ) 9/نومبر 1910

اوراقِ نو (لاہور) عبدالقادر نمبر 1951

کمپریٹیو اسٹڈیز آف ساؤتھ ایشیا، افریقہ اینڈ دی مڈل ایسٹ (دہرہ دون، این سی) 2001-1-2، دلّی کالج میگزین، قدیم دلّی کالج نمبر 1953

دلّی کالج میگزین، دلی کا دبستانِ شاعری 1961

دلی کالج میگزین، دلی نمبر 1959

ہسٹری آف ایجوکیشن کوارٹرلی 4 ،43 ونٹر 2003

انڈوارانکا (کولکتہ) 4-1 ،52 ،1999

عصمت (دہلی) جولائی - اگست، 1953

خاتون (دہلی) جولائی 1904، دسمبر 1905

معارف، (علی گڑھ) جولائی 1898، دسمبر 1999، جنوری - دسمبر 1901

ماڈرن ایشین اسٹڈیز (کیمبرج)

نقوش، شخصیات نمبر 8-47، جنوری 1955

نقوش 6-55، مارچ 1956

نقوش، آپ بیتی نمبر، جون 1964

ساقی، (دہلی) دلّی نمبر، اکتوبر 1930

اسٹیفینین (دہلی) اینول 3-1962

سینٹ اسٹیفنس کالج میگزین (دہلی) 13 رنومبر 1910

تہذیب الاخلاق، جلد 4 (لاہور 1897)

دی اینول آف اردو اسٹڈیز (یونی ورسٹی آف وسکانس، میڈیسن)

زمانہ، (کانپور) دسمبر 1908، مئی-جون 1909، فروری 1909، نومبر 1910

کتابیں اور مضامین (انگریزی)

احمد، اے- پوسٹ ماڈرن اینڈ اسلام: پریڈیکیمنٹ اینڈ پرائز (لندن روبلیج، 1912

احمد، اے: اسلامک ماڈرن ازم ان انڈیا اینڈ پاکستان 1964-1857 (لندن، آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس، 1967)

احمد، اے: این انٹیلکچول ہسٹری آف اسلام ان انڈیا (ایڈنبرا، ایڈنبرا یونی ورسٹی پریس 1969)

احمد، اے: اینڈ جی وی گرونیبا (مرتبین) مسلم سلف اسٹیمنٹ ان انڈیا اینڈ پاکستان، 1968-1857 (وسبڈن: اولڈ ہیراس وٹز، 1970)

احمد، اے: (مرتب) غزلس آف غالب: ورژنس فرام دی اردو (دہلی آکسفورڈ یونی ورسٹی 1994)

احمد، آئی، دی اشراف اجلاف ڈسٹنکشن ان مسلم سوشل اسٹرکچر ان انڈیا۔
انڈین اکنومک اینڈ سوشل ہسٹری ریویو، ستمبر 1966

احمد، اَئی: ویمن اینڈ جنڈر اِن اسلام (نیو ہیون اینڈ لندن Yale University: پریس، 1992)

احمد، ایم: سید احمد شہید (لکھنؤ، اکادمی آف اسلامک ریسرچ اینڈ پبلی کیشن، 1975)

احمد ایم: عبدالحق (دہلی نیشنل بک ٹرسٹ 1991)

احمد، این: دی ریپنٹنس آف نصوح، ترجمہ ہندوستانی سے، ایم کیمپسن (لندن 1884)

احمد، این- // // توبۃ النصوح: دی ٹیل آف اے مسلم فیملی، اے ہنڈریڈ ایئرز ایگو اردو سے ترجمہ از ایم کیمپسن، مرتب چودھری محمد نعیم (نئی دہلی پرمننٹ بلیک 2004)

سن آف دی مومنٹ ـ ترجمہ محمد ذاکر (دہلی: اورینٹ لانگ مین 2002)

دی انگلش ٹرانس لیشن آف فطرت اللہ: اے لکچر ڈلیورڈ ان اردو، 8th اَینی وَرسری آف دی انجمن حمایت اسلام (لاہور 1893)

دی برائڈس مرر آر مراۃ العروس آف مولوی نذیر احمد، مرتب رومن رسم الخط میں لفظیات اور اشاروں کے ساتھ از جی ای وارڈ، والڈھم کالج آکسفورڈ (لندن ہنری فراوڈ 1899)

احمد، کیو- دی وہابی مومنٹ ان انڈیا (دہلی: منوہر 1994)

عالم، ایم۔ ایم- مرزا غالب اینڈ مولانا فضل حق خیر آبادی، انڈوایرینکا 1-2, 52, 1999

عالم ایم- دی کرائسس آف ایمپائر ان مغل نارتھ انڈیا: اودھ اینڈ پنجاب 1707-1748 (دہلی آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1986)

دی پرسوٹ آف لینگویج ان مغل پالیٹکس، ماڈرن ایشین اسٹڈیز 1998, 32, 2

شریعہ اینڈ گورنس ان دی انڈواسلامک کنٹکسٹ مرتبین، ڈیوڈ گلمارٹن اینڈ بروس بی لارنس بی آنڈ ترک اینڈ ہندو: ری تھنکنگ ریلیجس آئیڈینٹیٹیز ان اسلامک ساؤتھ ایشیا (دہلی: انڈیا ریسرچ پریس 2002)

دی لینگو یجز آف پولیٹکل اسلام ان انڈیا 1800-1200 (دہلی پرمنٹ بلیک 2004)

اور سیما علوی (مرتبین) اے یورپین اکسپیر ینس آف دی مغل اورینٹ (دہلی آکسفورڈ انڈیا پریس 2001)

علوی ،ایس (مرتب) دی 18th سنچری ان انڈیا (دہلی ،آکسفورڈ یونی ورسٹی 2002)

العظمہ (Al-Azmeh) اے۔ مسلم کنگ شپ : پاور اینڈ دی سیکرڈ ان مسلم، کرسچن اینڈ پیگن پالیٹکس (لندن، آئی بی ٹاؤرس 1997)

علی اے وائی- دی ہولی قرآن، ٹکسٹ ،ٹرانس لیشن اینڈ کمنٹری ،جلد 1 (کیمبرج ، میساچوسٹ مرّے پبلیشنگ کمیٹی 1946)

علی اے- ٹوئی لائٹ ان دہلی (دہلی: نیوڈائرکشنز پیپر بیک 1940، 1991 طبع مکرر)

علی امیر- دی اسپرٹ آف اسلام: اے ہسٹری آف دی ایولیوشن اینڈ آئڈیلس آف اسلام وِد اے لائف آف دی پرافٹ (لندن ،کرسٹافرس، 1967, 1922)

علی اطہر- دی پاسنگ آف ایمپائر: دی مغل کیس، ماڈرن ایشین اسٹڈیز 3 ,9 ,1975

علی چراغ- دی پروپوزڈ، پولیٹکل کانسٹی ٹیوشنل اینڈ لیگل ریفارمس ان دی آٹومان ایمپائر اینڈ اَدر محمڈن اسٹیٹس (بمبئی 1833)

علی محمد- مائی لائف اے فریگمنٹ: این آٹو بائیوگرافیکل اسکیچ آف مولانا محمد علی ترتیب و تجزیہ از مشیر الحسن (دہلی ،منوہر 1999)

ایلن سی (مرتب) پلین ٹیلس فرام دی راج (لندن اینڈ رے ڈیوش لمیٹڈ 1975)

اینڈریوزسی ایف- نارتھ انڈیا (آکسفورڈ: اے آر ناؤبرے 1908)

منشی ذکاءاللہ: اے گریٹ ایجوکیشنسٹ ،ماڈرن ریویو، اپریل 1911

دی ریناسّاں ان انڈیا: اٹس مشنری آسپکٹ (ایڈنبرا فارن مشن کمیٹی آف دی چرچ 1972)

دہاٹ آئی اُوٹو کرائسٹ (لندن: جی ایلن اینڈ ان ون 1939)

دی ٹرو انڈیا: اے پلی فار انڈر اسٹینڈنگ (لندن جی ایلن اینڈ اَن وِن 1939)

اینڈریوز پیپرز: پچ آف لیٹرز ٹو رابندر ناتھ ٹیگور اینڈ کے ایم گاندھی (دین بندھو اینڈریوز سینٹیرنری کمیٹی، تاریخ نہیں ہے)

ذکاء اللہ آف دہلی، انٹروڈکشن بائی مشیرالحسن اینڈ مارگریٹ پرناؤ (دہلی آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 2003)

انصاری- ایس ڈی صوفی سینٹس اینڈ اسٹیٹ پاور: دی پیپرز آف سندھ 1843-1947 (کیمبرج، کیمبرج یونی ورسٹی پریس 1992)

آرنلڈ ٹی ڈبلیو- دی پریچنگ آف اسلام: اے ہسٹری آف دی پروپیگیشن آف دی مسلم فیتھ (لندن کانسٹبل اینڈ کو 1896)

اسدالدین ایم- دی ویسٹ ان دی 19th سنچری ایمجی نیشن: سم ریفلکشنز آن دی ٹرانزیشن فرام اے پرسیانیٹ نالج سسٹم ٹو دی ٹمپلیٹ آف اردو اینڈ انگلش، دی اینول آف اردو اسٹڈیز 1, 18, 2003

اشرف، ایم- مسلم ایٹی چیوڈس ٹووَرڈس برٹش رُول اینڈ ویسٹرن کلچر ان انڈیا (دہلی، دائرۂ ادبیات اردو 1982)

اسلم ایس اے- مسلم ریسپانس ٹو دی ویسٹ: مسلم ہسٹوریوگرافی ان انڈیا 1857-1914 (اسلام آباد NIHCR 1988)

آزاد ایم ایچ- آب حیات: شیپنگ دی کینَن آف اردو پوئٹری مترجم و مرتب فرانسس پریچٹ، ایس آر فاروقی کے ساتھ (دہلی آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 2001)

بلیون جونیئر اے ایم ایس- دی ریفارمس اینڈ ریلیجس آئیڈیاز آف سرسید احمد خان (لیڈن ای

جے برل 1949)

باسو-اے: دی گروتھ آف ایجوکیشن اینڈ پولیٹکل ڈیولپمنٹ 1920-1898 (دہلی آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1974)

باسو بی ڈی- دی رائز آف دی کرسچن پاور ان انڈیا (کلکتہ، ایم سی .کار 1931)

بیلی سی اے- رولرس، ٹاؤنس مین اینڈ بازارس: نارتھ انڈین سوسائٹی ان دی ایج آف برٹش اکسپینشن 1870-1770 (کیمبرج، کیمبرج یونی ورسٹی پریس 1983)

اور تجنس آف نیشنلیٹی ان ساؤتھ ایشیا: پیٹری ٹیازم اینڈ اتھیکل گورنمنٹ ان دی میکنگ آف ماڈرن انڈیا (دہلی، آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1998)

ایمپائر اینڈ انفارمیشن: انٹلیجنس گیدرنگ اینڈ سوشل کمیونیکیشن ان انڈیا 1870-1780 (کیمبرج، کیمبرج یونی ورسٹی پریس 1996)

بھاجی والا' آر پی'-مولانا شبلی اینڈ عمر خیام (سورت: آئی پی مشن پریس، 1932

بھٹناگر ایس کے-ہسٹری آف دی ایم اے او کالج علی گڑھ (دہلی ایشیا پبلیشنگ ہاؤس (1969

بلیک ایس پی- شاہجہان آباد: دی ساورن سٹی ان مغل انڈیا1739-1639 (دہلی آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1999)

بلوم فیلڈ ڈی- (مرتب) لاہور ٹو لکھنؤ: دی انڈین میونٹی جرنل آف آرتھر موفاٹ لینگ (لندن: لیو کوپر 1992)

براڈل فرنند- سولیزیشن اینڈ کیپٹل ازم 15th-18th سنچری، جلد 1، دی اسٹرکچر آف ایوری ڈے لائف (نیویارک) ہارپراینڈرو 1981)

براؤن، ای جی- لٹریری ہسٹری آف پرشیا، جلد 3 (کیمبرج، کیمبرج یونی ورسٹی پریس (1992

بخش-کے- کانٹری بیوشنس ٹو دی ہسٹری آف اسلامک سولیزیشن (کلکتہ سنگس کرتی، کیندر 1992)

برک۔ ای- رفلکشنز ان دی ریولیوشن ان فرانس ترتیب اور انٹروڈکشن از سی او برین (لندن آر پی ٹی پبلشرز 1973)

کیناڈین ڈی- آرنا مینٹلزم: ہاؤ دی برٹش سا دیئر ایمپائر (لندن، آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 2001)

چندرا ایس- کنٹینیوئنگ ڈائلاماز : انڈراسٹینڈنگ سوشل کانشس نس (دہلی، تلولیکا 2002)

چٹرجی کے- ہسٹری ایز سلف ریپریزنٹیشن: دی ری کاسٹنگ آف اے پولیٹکل ٹریڈیشن ان لیٹ 18th سنچری ایسٹرن انڈیا ماڈرن ایشین اسٹڈیز 4 ,32 ,1998

چترویدی بی اور ایم اسکیز - چارلس فریر اینڈ ریوز: اے نیریٹیو (لندن جی ایلین اینڈ ان وِن، 1970)

کون بی ایس- دی انیشیل برٹش امپیکٹ آن انڈیا: اے کیس اسٹڈی آف دی بنارس ریجن ان ایس علوی (مرتب) دی18th سنچری ان انڈیا (دہلی -آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 2002)

کول ۔جے۔آر۔آئی- روٹس آف نارتھ انڈین شیزم ان ایران اینڈ عراق: ریلی جن اینڈ ا سٹیٹ اِن اودھ 1722-1859 (دہلی، آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1999)

کالنگ ووڈ آر جی- دی آئیڈیا آف ہسٹری نیویارک: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1956، پہلا اڈیشن 1946

کک ایم- کمانڈنگ رائٹ اینڈ فوربڈنگ رانگ ان اسلامک تھاٹ (کیمبرج، کیمبرج یونی ورسٹی پریس 2000)

کریگ کے اے- کامن پریر: اے مسلم کرسچن اینتھولوجی (لندن، ون ورلڈ پبلشرز 1999)

دی پن اینڈ دی فیتھ: ایٹ ماڈرن مسلم رائٹرس اینڈ دی قرآن (لندن، بوسٹن جی ایلین اینڈ ان وِن 1985)

ڈینیل این- اسلام، یورپ اینڈ ایمپائر (ایڈنبرا: ایڈ نبرا یونی ورسٹی پریس 1966)

داس ایس کے- (مرتب) دی انگلش رائٹنگس آف رابندر ناتھ ٹیگور: اے مسیلینی، جلد 2 (دہلی ساہتیہ اکادمی 1996)

دتا ایں- فارمنگ این آئڈینٹٹی : سوشل ہسٹری آف دی جاٹس (دہلی آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 2000)

دتا پی کے- کاروِنگ بلاکس :کمیونل آئیڈیالوجی اِن اَرلی 20th سنچری بنگال (دہلی آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1999)

ڈگلس آئی ایچ- ابوالکلام آزاد: این انٹلکچول اینڈ ریلی جس بائیوگرافی، مرتبین سی مینالٹ، اینڈ سی ڈبلیوٹرول (دہلی، آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس، 1988)

دوبے ایس- پیٹرنلزم اینڈ فریڈم: دی ایوانگیکل انکاؤنٹر ان کلونیل چھتیس گڑھ، ماڈرن ایشین اسٹڈیز 1, 29, 1995

ڈیوبُروجے- ریویو آف کاززآف دی انڈین ریولٹ، دی اینول آف اردو اسٹڈیز 17، 2002

دتا کے-اینڈ اے، رابن سن (مرتبین سلیکٹڈ لیٹرز آف رابندر ناتھ ٹیگور (کیمبرج، کیمبرج یونی ورسٹی پریس 1997)

ایم بری ٹی- چارلس گرانٹ اینڈ دی برٹش رُول ان انڈیا (لندن جی ایلن اینڈ اَن وِن 1962)

فین شا ایچ سی- دہلی پاسٹ اینڈ پریذنٹ (لندن، جان مرے 1902)

فرقوہر جے این- ماڈرن ریلی جس موومنٹس ان انڈیا (دہلی: منشی رام منوہر لال 1974، پہلا اڈیشن 1914)

فاروقی ایس آر- ارلی اردو لٹریری کلچر اینڈ ہسٹری (دہلی، آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 2001)

دی پاور پالیٹکس آف کلچر: اکبرالہ آبادی اینڈ دی چینجنگ آرڈر آف تھنکس، تھنک انڈیا (نیو دہلی) 6, 1, Jan-Mar. 2003

فیرل ڈی این-   دہلی 1922-1911: سوسائٹی اینڈ پالیٹکس ان دی نیو امپیریل کیپٹل آف انڈیا (پی ایچ ڈی تھیسس، اے این یو، کینبرا1969)

دی رولٹ ستیہ گرہ ان دہلی، آر کمار کی کتاب' اسیز آن گاندھین پالیٹکس (آکسفورڈ کلیرن ڈن پریس 1971)

فیلڈس، کیرن ای-ریواوَل اینڈ ریبیلین ان کلونیل سنٹرل افریقہ (پرنسٹن این جے، پرنسٹن یونی ورسٹی پریس 1985)

فِشر ایم اے-   دی آفس آف اخبار نویس: ٹرانزیشن فرام مغل ٹو برٹش فارمس، ماڈرن ایشین اسٹڈیز 1, 27, 1993

فاربس جی-   ویمن اِن ماڈرن انڈیا (کیمبرج، کیمبرج یونی ورسٹی پریس 1996)

فورٹس کیو جے-   نیریٹیو آف اے وِزٹ ٹو انڈیا (لندن: میک مِلن اینڈ کو 1912)

فورٹنابی سی-   امپیریل کلاس رُومز: اسلام، دی اسٹیٹ اینڈ ایجوکیشن ان دی لیٹ آٹومان ایمپائر (آکسفورڈ، آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 2002)

فریزر اے-   اَمنگ راجاز اینڈ رعیت: اے سول سرونٹس ری کلکشنز، اینڈ امپریشنز آف تھرٹی سیون ایئرز آف ورک ان دی سنٹرل پراونسز اینڈ بنگال (لندن: سیلے 1911)

فریزر ایل-   ایٹ دہلی (بمبئی: ٹائمز آف انڈیا پریس 1903)

فرائی کنبرگ آر ای- (مرتب) دہلی تھرو دی ایجز: اسیز ان اربن ہسٹری کلچر اینڈ سوسائٹی۔ (دہلی، آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1986)

فریڈ مان وائی-   پروفیسی کانٹی نیوس: آسپکٹس آف احمدی تھاٹ اینڈ اٹس میڈیول بیک گراؤنڈ (کیلی فورنیا: یونی ورسٹی آف کیلی فورنیا پریس، 1989)

—   ٹالرینس اینڈ کوارژن ان اسلام: انٹرفیتھ ریلیشنس ان دی مسلم ٹریڈیشن (کیمبرج: کیمبرج یونی ورسٹی پریس، 2003)

گالبریتھ وی ایچ- این انٹروڈکشن ٹو دی اسٹڈی آف ہسٹری (لندن: سی اے واٹس اینڈ کو

(1964

گیل پی- ڈی ہیٹس وِد ہسٹوریز (دی ہیگ : مارٹینس نجہاف 1955)

غالب ایم اے کے- دستنبو : اے ڈائری آف دی انڈین ریولٹ آف 1957، ترجمہ خواجہ احمد فاروقی (بمبئی: ایشین پبلیشنگ ہاؤس، 1970)

گِب ایچ اے آر- ماڈرن ٹرنڈس ان اسلام (شکاگو: شکاگو یونی ورسٹی پریس، 1945

محمڈن ازم (نیویارک: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس، 1958 اڈیشن)

گِلمارٹن ڈی- ایمپائر اینڈ اسلام: پنجاب اینڈ دی میکنگ آف پاکستان (دہلی آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1988)

گوپال ایس- برٹش پالیسی ان انڈیا 1858-1905 (کیمبرج: کیمبرج یونی ورسٹی پریس (1965

گوہن ایم- ہولی وار ہولی پیس : ہاؤ ریلی جن کین برنگ پیس ٹو دی مڈل ایسٹ (آکسفورڈ، آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 2002)

گورڈن ایس- (مرتب) رُوبس آف آنر: خلعت ان پری کلونیل اینڈ کلونیل انڈیا (دہلی، آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 2003)

گراہم جی ایف آئی- دی لائف اینڈ ورکس آف سید احمد خاں 1875 (کراچی: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1974)

گرین برجر-اے- دی برٹش امیج آف انڈیا: اے اسٹڈی اِن دی لٹریچر آف امپیریلزم (لندن آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1969)

گیلتھ اے ایم- ریسپانس آف سید احمد خاں ٹو سر ولیم میورز ایویلیوایشن آف حدیث لٹریچر اورینٹ ماڈرنو xxi(lxxxii)2002

گوہا آر- سیو جنگ دی سولائزڈ : ویریر ایلوِن، ہز ٹرائبلس اینڈ انڈیا، (دہلی آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1999)

گپتا این- دہلی بٹوین ٹو ایمپائرس 1931-1803: سوسائٹی، گورنمنٹ اینڈ اربن گروتھ (دہلی، آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1981)

گپتا یوڈی- ان پرسوٹ آف ڈیفرنٹ فریڈم: ٹیگورس ورلڈ یونی ورسٹی ایٹ شانتی نکیتن، جی سین (مرتب) کی کتاب انڈیا: اے نیشنل کلچر؟ میں (دہلی سیج 2003)

حبیب ایس آئی- منشی ذکاء اللہ اینڈ دی ورنا کیولرآئیزیشن آف سائنس ان 19th سنچری انڈیا این کے سہگل، ایس سنگوان، ایس موہنتی (مرتبین) کی کتاب ان چارٹڈ ٹیرینس: ایسیز آن سائنس پاپولرآئزیشن ان پری انڈپنڈنس انڈیا (دہلی: وگیان پرسار پبلیکیشنز 2000)

دہلی طبیہ کالج اینڈ حکیم اجمل خانس کروسیڈ فار انڈجنس میڈیسن سسٹم ان لیٹ 19th اینڈ ارلی 20th سنچری انڈیا، ای احسان اُگلو اینڈ ایف کنر کن (مرتبین) کی کتاب سائنس ان اسلامک سویلیزیشن میں (استنبول2000)

ڈی رائنا- دی انٹروڈکشن آف ریشنیلیٹی ان ٹو انڈیا: اے اسٹڈی آف ماسٹر رام چندر: اردو جرنلسٹ، ریاضی داں اینڈ ایجوکیشنسٹ، اینلس آف سائنس 1986, 46

حبیب اللہ اے بی ایم- ہسٹاریکل رائٹنگ ان اردو: اے سروے آف ٹنڈنسیز، سی ایچ فلپس (مرتب) کی کتاب ہسٹوریَنس آف انڈیا، پاکستان اینڈ سیلون (لندن: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس اینڈ انگلش لینگویج بک سوسائٹی 1961)

حالی۔اے ایچ- حیات جاوید ٹرانس لیشن بائی کے ایچ قادری اینڈ ڈیوڈ میتھیوز (دہلی: ادارۂ ادبیات اردو، 1979)

حالی زمسدس- اے فلو اینڈ ایب آف اسلام، ٹرانس لیشن اینڈ ودا اے کریٹیکل انٹروڈکشن بائی سی شیکل اینڈ جے مجید (دہلی: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1997)

حالی زمسدس- اے اسٹوری ان ورکس آف دی ویب اینڈ ٹائڈ آف اسلام، اردو سے ترجمہ از سیدہ سیدین حمید (دہلی: اورینٹل لانگ مین 2003)

حق ایم- (مرتب) اے ہسٹری آف دی فریڈم مومنٹ 1905-1831 جلد-2

(کراچی 1961)

حق آئی- گلمپسز آف مغل سوسائٹی اینڈ کلچر: اے اسٹڈی بیسڈ آن اردو لٹریچر ان دی سکنڈ ہاف آف دی 18th سنچری (نیو دہلی: سوجیہ بکس 1992)

ہارڈنگ آف پنس ہرسٹ لارڈ، مائی انڈین ایرز 1910-1916 (لندن: جان مرّے 1948)

ہارڈی، پی-- پارٹنرس ان فریڈم۔اینڈ ٹرو مسلمس (لُنڈ: اسٹوڈنٹ لٹریچر 1971)

دی مسلمس آف برٹش انڈیا (کیمبرج، کیمبرج یونی ورسٹی پریس 1972)

غالب اینڈ دی برٹش، رالف رسل (مرتب) کی کتاب غالب: دی پوئیٹ اینڈ ہز ایج میں (دہلی: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1997 ری پرنٹ)

ہیریسن جے بی- انگلش ایز اے یونی ورسٹی سبجیکٹ ان انڈیا اینڈ انگلینڈ: کلکتہ، الٰہ آباد، بنارس، لندن، کیمبرج اینڈ آکسفورڈ۔ این کک (مرتب کی کتاب دی ٹرانس مشن آف نالج ان ساؤتھ ایشیا: اِسیز آن ایجوکیشن، ریلی جن، ہسٹری اینڈ پالیٹکس (دہلی: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1996)

حسن محبّ اُل- (مرتب) ہسٹوریَنس آف میڈیول انڈیا (میرٹھ: میناکشی پرکاشن 1968)

حسن، ایم- اے نیشنلسٹ کانشنس: ایم اے انصاری، دی کانگریس اینڈ دی راج (دہلی: منوہر 1987)

محمد علی اِن انڈین پالیٹکس: سیلکٹ رائٹنگس 23-1920، تین جلدیں (دہلی اٹلانٹک 1888)

نیشنلزم اینڈ کمیونل پالیٹکس ان انڈیا 1931-1885 (دہلی منوہر 1991)

لیگیسی آف اے ڈیوائڈڈ نیشن: انڈیاز مسلمس سِنس انڈیپنڈنس (دہلی: آکسفورڈ یونیورسٹی پریس 1997)

فرام پلیورل ازم ٹو سپر اٹزم: قصباز ان کلونیل اودھ (دہلی: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 2004)

حسن ایم- (مرتب) نالج، پاور اینڈ پالیٹکس : ایجوکیشنل انسٹی ٹیوشنز ان انڈیا (دہلی: رولی بکس 1998)

اینڈ نرائنی گپتا (مرتبین) انڈیاز کلونیل اینکاؤنٹر: اسیز ان میموری آف ایرک اسٹوکس (دہلی منوہر 2004، دوسری نظرثانی اردو توسیع شدہ اڈیشن)

ہیبر آر- نریٹیو آف اے جرنی تھرو دی اپر پراونسز آف انڈیا، جلد 1 (لندن: لو پرائس پبلیکیشن 1993)

ہل سی- دی ورلڈ ٹرنڈ آپ سائڈ ڈاؤن : پولیٹکل آئیڈیاز ڈیورنگ دی انگلش ریولیوشن (لندن 1979 ری پرنٹ)

ہل آر آر- اسلامک سائنس اینڈ انجینئرنگ (ایڈنبرا: ایڈنبرا یونی ورسٹی پریس 1993)

ہسٹاریکل ریکارڈ آف دی امپیریل وزٹ ٹو انڈیا 1911 (لندن 1914)

ہکسٹر ایم- ایس این ایز نسٹاٹ اینڈ این Kevtzion (مرتبین) دی پبلک افیئر ان مسلم سوسائٹیز (جیروسلم 2002)

حورانی اے- عربک تھاٹ ان دی لبرل ایج 1798-1939 (لندن : آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1962)

حورانی جی ایف- (مرتب) ایسیز آن اسلامک فلاسفی اینڈ سائنس (البانی Suny, 1975)

ہائے لینڈ جے ایس- سی ایف اینڈریوز۔ منسٹر آف دی کنسیلی ایشین (لندن : ایلنس اینڈ کو 1940)

دی مین انڈیا لووڈ: سی ایف اینڈریوز (لندن، لٹروتھ 1944)

حسین ایم- بہادر شاہ 11 اینڈ دی وار آف 1857 ان دہلی وِد اَن فارگٹ ایبل سینز (دہلی، آتمارام 1958)

حسین وائی- (مرتب) سلکٹڈ ڈاکیومنٹس فرام دی علی گڑھ آرکائیوز (بامبے: ایشین بک سنٹر 1966)

حسین اے- فورسنگ سائلنس ٹو اسپیک: محمدی بیگم، مراۃ العروس اینڈ دی اردو ناول، دی اینول آف اردو اسٹڈیز 2، 1966)

اکرام ایس ایم- مسلم سویلزیشن ان انڈیا (نیو یارک، کولمبیا یونی ورسٹی پریس 1964)

عنایت اللہ ایس اینڈ باکس ول جی (مرتبین) اسلام، پوسٹ ماڈرن ازم اینڈ اَدر فیچرز (لندن: پلوٹو پریس 2003)

اقبال ایم- دی ری کانسٹرکشن آف ریلی جس تھاٹ اِن اسلام (آکسفورڈ: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1934)

اسلام کے اینڈ آر رسل- تھری مغل پوئیٹس: میر، سودا، میر حسن (دہلی: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1998)

جیکب ای- اے میمو آئر آف پروفیسر یو داس رام چندر آف دہلی، جلد 1 (کانپور 1902)

جیک مانٹ وی- لیٹرز فرام انڈیا 1832-1829: بیئنگ اے سیلکشن فرام دی کرسپانڈس آف وکٹر جیک مانٹ، ترجمہ اور تعارف از سی اے فلپس (لندن: 1936)

جلال اے- سلف اینڈ ساورنٹی: انڈیویجول اینڈ کمیونٹی ان ساؤتھ ایشین اسلام سنس 1850 (دہلی: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 2001)

جیفری پی آر- جیفری اینڈ سی جیفری۔ اسلامائزیشن، سینٹرفیکیشن اینڈ ڈومیسٹیکیشن ''اے گرلس اَن اسلامک کورس'' اینڈ رورل مسلمس ان ویسٹرن اتر پردیش، ماڈرن ایشین اسٹڈیز 1 ,38 ,2004

جونس کے ڈبلیو- آریہ دھرم: ہندو کانشس نیس ان 19th سنچری پنجاب (برکلے کیلی فورنیا: یونیورسٹی آف کیلی فورنیا پریس، 1976)

(مرتب) ریلی جس کنٹروورسی ان برٹش انڈیا: ڈائیلاگس ان ساؤتھ ایشین لینگویجز (البانی 'SUNY' 1992)

جارڈنس بے ٹی ایف- سوامی شردھانند: ہز لائف اینڈ کازز (دہلی: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس

(1981
جوشی وی سی- لاجپت رائے: آٹو بائیوگرافیکل رائٹنگس (دہلی: یونی ورسٹی پبلیشرز 1965)
جوائس آر- دی متھ آف مورلیٹی (کیمبرج، کیمبرج یونی ورسٹی پریس 2001)
کول ایچ کے- (مرتب) ہسٹارک دہلی: این اینتھولوجی (دہلی، آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1985)
کیڈی این آر- این اسلامک ریسپانس ٹو امپیریل ازم: پولیٹکل اینڈ ریلی جس رائٹنگس آف سید جمال الدین افغانی (برکلے، کیلی فورنیا: یونی ورسٹی آف کیلی فورنیا پریس 1968)
خان ڈی کیو- مرقعۂ دہلی: دی مغل کیپٹل ان محمد شاہ ز ٹائم، ترجمہ اور تعارف اور نوٹس از سی شیکھر اور ایس ایم چینوئے (دہلی: ببج 1989)
خان مرزا اے ٹی- معاصر طالبی، انگریزی ترجمہ از چارلس اسٹیورٹ، ٹریولس آف مرزا ابو طالب خان اِن ایشیا، افریقہ اینڈ یورپ، 2 جلدیں (لندن پانٹر، پیس 1810) دو جلدیں
خان سید احمد- پریلیمنری ڈسکورس آف دی محمڈن کنٹری آف دی ہولی بائیبل (غازی پور 1862)
اے سیریز آف ایسیز آن دی لائف آف محمد: اینڈ سبجیکٹس سبسیڈیری دیئر ٹو، جلد 1 (لندن 1870)
ریویو آف ڈاکٹر ہنٹرس انڈین مسلمانس: آر دے باؤنڈ ان کانشنس ٹو ایبل اگینسٹ دی کوئن؟ (بنارس 1872)
قدوائی ایس آر- پوئیٹ ہُو لافڈ اِن پین: اکبرالٰہ آبادی، آئنسٹر ہلڈ اینڈ سی پیٹرز ولر (مرتبین) کی تصنیف آف کلاؤنس اینڈ گاڈس، برہمن اینڈ بابوز: ہیومر اِن ساؤتھ ایشین لٹریچر (دہلی: منوہر 1999)
کیرنن وی جی- (ٹرانس لیٹر) پوئمس فرام اقبال (بمبئی: قطب پبلیشرز 1947)

کلپیڑک ایچ- ریپریذنٹیشن آف سوشل انٹرکورس بٹوین مسلمس اینڈ نان مسلمس ان سم میڈیول Adab Works جیکس وارون برگ (مرتب) کی کتاب مسلم پرسپشنس آف اَدَرریلیجنس : اے ہسٹاریکل سروے (آکسفورڈ: آکسفورڈ، یورنی ورسٹی 1999)

کرمانی ڈبلیو- ایویلیوشن آف غالبس پرشین پوئٹری (علی گڑھ : علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی 1972)

کوزلوسکی جی سی- مسلم انڈاؤمنٹس اینڈ سوسائٹی اِن برٹش انڈیا (کیمبرج، کیمبرج یونی ورسٹی پریس 1985)

مسلم ویمن اینڈ دی کنٹرول آف پراپرٹی اِن نارتھ انڈیا، انڈین اکنامک اینڈ سوشل ہسٹری ریویو 1987, 2 xxiv

کریمر جے ایل- فلاسفی اِن دی ریناسساں آف اسلام: ابوسلیمان السجستانی اینڈ ہز سرکل (لیڈن: ای جے برل 1986)

کرپلانی کرشنا- رابندر ناتھ ٹیگور: اے بائیوگرافی (شانتی نکیتن : وشوا بھارتی 1960 ، کلکتہ 1980 اڈیشن)

کلکارنی اے آر اینڈ این کے واگلے (مرتبین) ریلی جن، نیشنلٹی اینڈ ریلی جن (ممبئی ساؤتھ ایشیا بکس 1999)

کمار ڈی- سائنس اینڈ دی راج 1857-1905 (دہلی : آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1995)

کمار این- لیسنس فرام اسکولس: دی ہسٹری آف ایجوکیشن اِن بنارس (دہلی 2000)

(مرتب) ویمن ایز سبجیکٹس: ساؤتھ ایشین ہسٹریز (کارلوٹس ویل یونی ورسٹی پریس 1999)

کمار آر- (مرتب) ایسیز آن گاندھین پالیٹکس (آکسفورڈ : کارلینڈن ڈن پریس 1971)

کمار ایس- دی پریذنٹ اِن دہلی زپاسٹ (دہلی 2002)

لائرڈ ایم اے-　(مرتب) بشپ ہیبر ان ناردرن انڈیا: سیلکشن فرام ہیبرس جرنل (کیمبرج یونی ورسٹی پریس 1971)

لینگھر وی-　'ایجوکیشنل' 'سب کانٹریکٹنگ'' اینڈ دی اسپرڈ آف ریلی جس نیشنلزم ، ہندو اینڈ مسلم نیشنلسٹ اسکولس ان کلونیل انڈیا، کمپیریٹیو اسٹڈیز آف ساؤتھ ایشیا، افریقہ اینڈ دی مڈل ایسٹ (ڈرہم این سی) 2001 ,2-1 ,21

لطیف ایس اے- دی انفلوینس آف انگلش لٹریچر آن اردو لٹریچر (لندن، فارسٹر گروم 1924)

لطیف ایس-　مسلم ویمن ان انڈیا: پولیٹکل اینڈ پرائیویٹ ریلیشنز (دہلی: 1990)

لارنس ڈبلیو آر-　دی انڈیا وی سروڈ (لندن: کیسل 1928)

لیولین جے ای-　دی آریہ سماج ایز اے فنڈمنٹلسٹ مومنٹ : اے اسٹڈی ان کمپریٹیو فنڈامنٹلزم (دہلی، ساؤتھ ایشیا بکس 1993)

لیوی آر-　دی سوشل اسٹرکچر آف اسلام (کیمبرج، کیمبرج یونی ورسٹی پریس 1957 اڈیشن)

لطف اللہ-　آٹوگرافی آف لطف اللہ: این انڈینس پرسپشن آف دی ویسٹ، وِد این انٹروڈکشن بائی ایس اے آئی ترمذی (دہلی: رائٹرس امپوریم 1985)

مجید ا.ے-　اَن ویلنگ ٹریڈیشن: پوسٹ کلونیل اسلام اِن اے پولی سینٹرک ورلڈ (لندن 2000)

مالک ایچ-　سرسید احمد خاں اینڈ مسلم ماڈرینائزیشن اِن انڈیا اینڈ پاکستان (نیو یارک: کولمبیا یونی ورسٹی پریس 1980)

سرسید احمدم خانس ڈاکٹرِنس آف مسلم نیشنلزم اینڈ پروگریس (ماڈرن ایشین اسٹڈیز 1970 ,3 ,13)

سرسید احمد خانس کانٹریبیوشن ٹو دی ڈیولپمنٹ آف مسلم نیشنلزم اِن انڈیا، ماڈرن ایشین اسٹڈیز 1970 ,2 ,4)

ملک ۔ جے (مرتب) پرسپکٹیوز آف میوچول این کاؤنٹرز اِن ساؤتھ ایشین ہسٹری (لیڈن۔

ای۔ جے برل 2000
منی ایل۔ کنٹنشس ٹریڈیشنس : دی ڈیبٹ آن ستی ان کلونیل انڈیا (دہلی: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1998)
میلکم جان۔ مینول آن انڈین ایٹیکیٹ : فار دی یوز آف یورپین آفیسرز کمنگ ٹو انڈیا (الہ آباد، 1910)
میکڈونو ایس۔ مسلم آتھکس اینڈ ماڈرنیٹی : اے کمپریٹیو اسٹڈی آف دی آتھیکل تھاٹ آف سید احمد خاں اینڈ مولانا مودودی (واٹرلو۔ تاریخ ندارد)
شبلی نعمانی : اے کمپریٹیو وژن آف دی وائی ٹالائیزڈ اسلام، آر ایس بیرڈ (مرتب) کی تصنیف ریلی جن ان ماڈرن انڈیا (دہلی منوہر 1981)
میٹکاف بی ڈی۔ (مرتب) مارَل کنڈکٹ اینڈ اتھارٹی : دی پلیس آف ادب ان ساؤتھ ایشین اسلام (برکلے کیلی فورنیا، یونی ورسٹی آف کیلی فورنیا 1984)
میٹکاف بی ڈی۔ مولانا اشرف علی تھانوی اینڈ اردو لٹریچر، سی شیکل (مرتب) کی تصنیف اردو اینڈ مسلم ساؤتھ ایشیا: اسٹڈیز ان آنر آف رالف رسل (دہلی، پنگوئن 1991)
اسلامک ریوائیول ان برٹش انڈیا دیوبند 1900-1860 (دہلی : آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 2002)
اسلامک کنٹس ٹیشن : ایسیز آن مسلمس ان انڈیا اینڈ پاکستان (دہلی: آکسفورڈ یونیورسٹی پریس 2004)
میٹکاف بی ڈی اینڈ ٹی آر میٹکاف اے کنسائز ہسٹری آف انڈیا (کیمبرج، کیمبرج یونی ورسٹی پریس 2002)
میٹکاف ٹی آر۔ دی آفٹر میتھ آف ریولٹ انڈیا 1870-1857 ایک نئے تعارف کے ساتھ (دہلی منوہر 1990)
مینالٹ، جی۔ دی خلافت موومنٹ : ریلی جس سمبالزم اینڈ پولیٹکل موبیلائزیشن ان انڈیا

(نیو یارک: کولمبیا یونیورسٹی پریس 1882)

دتی کالج اینڈ اردو، دی اینول آف اردو اسٹڈیز 14 ,1999

سیلیکیوڈڈ اسکالرز: ویمنس ایجوکیشن اینڈ مسلم سوشل ریفارم اِن کلونیل انڈیا
(دہلی-آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1998)

سید ممتاز علی اور تہذیب نسواں: ویمنس رائٹس ان اسلام اینڈ ویمنس جرنلزم ان اردو، کینھ ڈبلیو
جونس (مرتب) کی تصنیف ریلی جس کنٹروورسی ان برٹش انڈیا میں ڈائلاگ
ان ساؤتھ ایشین لینگو یجز (البانی: Suny 1999)

قران السعدین- دی ڈائیلاگ بٹوین ایسٹرن اینڈ ویسٹرن لرنگ ایٹ دتی کالج، جمال ملک
(مرتب) کی کتاب پرسپکٹیوز آف میوچول اینکاؤنٹرز ان ساؤتھ ایشین
ہسٹری میں (لیڈن: ای جے برل 2000)

ماسٹر رام چندر آف دتی کالج: ٹیچر، جرنلسٹ اینڈ کلچرل انٹرمیڈیری، دی
اینول آف اردو اسٹڈیز 1 ,18 ,2003

موڈل (Moaddel)- ایم اینڈ کے تالاتوف (مرتبین) کنٹمپریری ڈیبٹس اِن اسلام: اَین
اینتھولوجی آف ماڈرنسٹ اینڈ فنڈمنٹلسٹ تھاٹ (لندن: 2000)

مونک ایف ای- اے ہسٹری آف سینٹ اسٹیفنس کالج، دہلی (کلکتہ وائی ایم سی اے
پبلشنگ 1935)

مور آر جے- سرچارلس ووڈس انڈین پالیسی 66-1853 (مانچسٹر: مانچسٹر یونی ورسٹی
پریس 1966)

مجیب ایم- دی انڈین مسلمس (لندن: جی ایلن اینڈ ان وِن 1967)

غالب (دہلی ساہتیہ اکادمی 1969)

نعیم سی ایم- مغل اینڈ انگلش پیٹرنج آف اردو پوئٹری: اے کمپیریزن، باربرا اسٹولر ملر
(مرتبہ) دی پاورس آف آرٹ: پیٹرنج ان انڈین کلچر میں (دہلی: آکسفورڈ
یونی ورسٹی پریس 1992)

ذکر میر: دی آٹو بائیوگرافی آف دی 18th سنچری مغل پوئیٹ: میر محمد تقی میر (دہلی: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس، 1999)

میر اینڈ ہز پیٹرنس، دی اینول آف اردو اسٹڈیز 14 .1999)

غالبس دہلی: اے شیم لیسلی ریوسجنسٹ لک ایٹ ٹو پاپولر میٹافرس، دی اینول آف اردو اسٹڈیز 1 ,18 ,2003)

نائر جے- ویمن اینڈ لاء ان کلونیل انڈیا (دہلی: کالی فار ویمن 1996)

نندا بی آر- مہاتما گاندھی: اے بائیوگرافی (دہلی: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1998، طبع پنجم)

نعمانی ایس- عمر دی گریٹ ترجمہ ظفر علی خاں (لاہور 1939)

عمر، این ایبرجد اڈیشن آف شبلی نعمانی زعمر الفاروق (دہلی: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 2004)

اوکونر ڈی- دی ٹیسٹی منی آف سی ایف اینڈریوز (مدراس: کرسچن انسٹی ٹیوٹ فار دی ریلی جن اینڈ سوسائٹی 1974)

گوسپل، راج اینڈ سوراج: دی مشنری ایئرز آف سی ایف اینڈریوز 14-1904، فرینک فرٹ: پیٹر لینگ پبلیشنگ Inc 1990)

آئنسٹر ہلڈ-سی- نذیر احمد اینڈ دِی اَرلی اردو ناول: سَم آبزرویشنس، دی اینول آف اردو اسٹڈیز 16 ,2001)

پانڈے جی- دی ایسیڈنسی آف دی کانگریس ان اتر پردیش 1934-1926، اے اسٹڈی ان امپرفکٹ موبلائزیشن (دہلی: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1985)

دی اپیل آف ہندو ان ہسٹری، وسودھا دالمیا اور ایچ ورن اِسٹی ٹن کران (مرتبین کی کتاب رِ پریذنٹنگ ہندوازم: کانسٹرکشن آف ریلی جس ٹریڈیشن اینڈ نیشنل آئیڈنٹیٹی (دہلی: سیج 1995)

پانی گرہی ڈی این- چارلس میٹکاف اِن انڈیا: آئیڈیاز اینڈ ایڈمنسٹریشن 1835-1806 (نئی

دہلی: منشی رام منوہر لال 1968)

پیرندر جی- جیسس اِن دی قرآن (آکسفورڈ، ون ورلڈ پبلیکیشن 1996)

پرناؤ ایم- مسلم مڈل کلاس اینڈ سیکولرآئزیشن: دی مسلمس آف دہلی اِن دی 19th سنچری آئی احمد اینڈ ری فلڈ (مرتبین) مڈل کلاس ویلوز اِن انڈیا اینڈ ویسٹرن یورپ (دہلی: کونارڈ ایڈینار فاؤنڈیشن 2003)

دی دہلی اردو اخبار: بٹوین پرشین اخبارات اینڈ انگلش نیوز پیپرز۔ دی اینول آف اردو اسٹڈیز 1, 18, 2003

مدرہڈ اینڈ فی میل آئڈنٹیٹی، ایم پرناؤ، آئی احمد اور ایچ ری فلڈ (مرتبین) کی کتاب فیملی اینڈ جنڈر: چینجنگ ویلوز اِن جرمنی اینڈ انڈیا (دہلی، سیج 2003)

فلپس سی ایچ- (مرتب) دی ایولیوشن آف انڈیا اینڈ پاکستان 1858 ٹو 1947: سیلکٹ ڈاکیومنٹس (لندن: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس اینڈ انگلش لینگویج بک سوسائٹی 1962)

پاول اے اے- مسلمس اینڈ مشنریز اِن پری میوٹنی انڈیا (لندن: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1993)

ہسٹری ٹکسٹ بکس اینڈ دی ٹرانس مشن آف دی پری کلونیل پاسٹ اِن نارتھ ویسٹرن انڈیا ان دی 1860s اینڈ 1870s ڈی علی (مرتب) اِن دوکنگ دی پاسٹ: دی یوزز آف ہسٹری اِن ساؤتھ ایشیا (دہلی: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1999)

پریگارینا این- مرزا غالب: اے کریٹیو بائیوگرافی (دہلی: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 2000)

پریچٹ ایف ڈبلیو- نٹس آف آورنس: اردو پوئٹری اینڈ اِٹس کریٹکس (کیلی فورنیا: یونی ورسٹی آف کیلی فورنیا پریس 1994)

قادر ایس اے- دی نیو اسکول آف اردو لٹریچر (لاہور 1898)

قنبر اے- دل لاسٹ مشاعرہ آف دہلی (اے ٹرانس لیشن آف فرحت اللہ بیگس دتی کی آخری شمع) دہلی: اورینٹ 1979

قریشی آئی ایچ- دی مسلم کمیونٹی آف دی انڈو-پاکستان سب کانٹیننٹ (کولمبیا: مودتو 1962)

ریس اے اینڈ آئی شیفر (مرتبین) ریلی جس ان ڈائیلاگ: فرام تھیوکریسی ٹو ڈیموکریسی (آلڈرشاٹ: ایش گیٹ پبلیشنگ لمیٹڈ 2002)

رہبر ڈی- (مرتب) اردو لیٹرز آف مرزا اسداللہ خاں غالب (البانی Suny 1987)

رحمان ایف- اسلام (شکاگو: یونی ورسٹی آف جارج پریس 1979)

اسلام اِن ریلی جس اسٹڈیز، آر سی مارٹن (مرتب) کی کتاب اپروچز ٹو اسلام اِن ریلی جس اسٹڈیز (آکسفورڈ 2001)

رَمن کے ایل- یوٹی لی ٹیرین ازم اینڈ دی کرمنل لاء ان کلونیل انڈیا، ماڈرن ایشین اسٹڈیز (آکسفورڈ 2001)

راؤ کے ایل اینڈ شیشا گری- مہاتما گاندھی اینڈ سی ایف اینڈریوز: اے اسٹڈی ان ہندو کرسچن ڈائیلاگ (پٹیالہ: پنجاب یونی ورسٹی 1969)

رے ار کے- ریس، ریلیجن اینڈ ری الم: دی پولیٹکل تھیوری آف ''دی Reigning 1857 Crusade" ان حسن اینڈ این گپتا انڈیاز کلونیل اینکاؤنٹر: ایسیز ان میموری آف ایرک اسٹوک [1993] (دہلی: منوہر Rev. 2004 اینڈ Enlarged اڈیشن)

رینارڈ جے- (مرتب) ونڈوز آن دی ہاؤس آف اسلام. مسلم سورسز آن اسپریچولیٹی اینڈ ریلی جس لائف (برکلے کیلی فورنیا: یونی ورسٹی آف کیلی فورنیا پریس 1988)

ریسچر این- ریفرنیشیل انالِسس ان فلاسفی، امریکن فلاسفیکل کوارٹرلی، جلد 40، نمبر 3، جولائی 2003

رضوی ایس اے- شاہ ولی اللہ اینڈ ہز ٹائمز (کینبرا: ماریفت پبلشنگ 1980)
شاہ عبدالعزیز: پیوریٹن ازم سیکٹرین پولیٹکس اینڈ جہاد (کینبرا 1982)
ہسٹری آف اثناعشری شیعہ ز ان انڈیا، جلد 2 (دہلی منشی رام منوہر لال 1986)

رابن سن ایف- سپر ائزم امنگ انڈین مسلمس : دی پالیٹکس آف یونائیٹڈ پراونس مسلمس 1860-1923 (کیمبرج: کیمبرج یونی ورسٹی پریس 1974)
دی علماء آف فرنگی محل اینڈ اسلامک کلچر ان ساؤتھ ایشیا (دہلی: پرمانٹ بلیک 2001)

علماء صوفی ز اینڈ کلونیل رُول ان نارتھ انڈیا اینڈ انڈونیشیا ان سی اے بیلی اینڈ ڈی ایچ اے کولف (مرتبین) ٹوکلونیل ایمپائرس (ڈارڈریشٹ، کلوور اکاڈمی 1986)

رسل آر اینڈ خورشید الاسلام- غالب 1797-1869، جلد 1، لائف اینڈ لیٹرز (لندن: جی ایلن اینڈ اَن وِن 1969)
دی پرسوٹ آف اردو لٹریچر: اے سلیکٹ ہسٹری (لندن: زیڈ بکس 1992)
غالب: دی پوئٹ اینڈ ہز ایج (دہلی: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1997، طبع ثانی)
نذیر احمد س لیٹر ٹو ہز سن، دی اینول آف اردو اسٹڈیز 2, 18, 2003
دی آکسفورڈ انڈیا غالب: لائف، لیٹرز اینڈ غزلس (آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 2003)

صادق ایم- اے ہسٹری آف اردو لٹریچر [1964] (دہلی، آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1984، دوسرا اڈیشن)

سعید ای- اورینٹلزم (نیویارک: ونٹیج 1978)

سالمونی بی اے- ویمن اِن دی نیشلسٹ ایجوکیشنل پرزم: ٹرکش اینڈ اجپشین پیڈاگوگس اینڈ دیئر جنڈرڈ ایجنڈا1952-1920، ہسٹری آف ایجوکیشن کوارٹرلی 4 ,43، ونٹر 2003

سینڈرس اے- دی شارٹ آکسفورڈ ہسٹری آف انگلش لٹریچر (آکسفورڈ: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1999، اڈیشن)

سنگاری کے- پالیٹکس آف دی پاسبل: ایسیز آف جنڈر ہسٹری، نیریٹو کلونیل انگلش (دہلی: تولیکا 1999)

سانیال یو- ڈیوشنل اسلام اینڈ پالیٹکس اِن برٹش انڈیا: احمد رضا خاں بریلوی اینڈ ہز موومنٹ 1920-1870 (دہلی: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1996)

سکسینہ آر بی- اے ہسٹری آف اردو لٹریچر [1927] (الہ آباد: رام نرائن لال 1990)

سید ایم اے- مسلم ریسپانس ٹو دی ویسٹ: مسلم ہسٹوریوگرافی ان انڈیا 1914-1857 (اسلام آباد NIHCR 1988)

شیمیل اے- پین اینڈ گریس: اے اسٹڈی آف ٹومسٹیکل رائٹرس آف 18th سنچری مسلم انڈیا (لیڈن ای جے برل 1976)

گیبریلس وِنگ: اے اسٹڈی ان ٹو دی ریلی جس آئیڈیاز آف سر محمد اقبال (لیڈن 1963)

شر میچر سی- دی انفلوینس آف بائر بائبل کریٹسزم آن مسلم اپولجٹکس ان دی 19th سنچری، ان جے وارڈن برگ (مرتب) مسلم پرسپشنس آف اَدَر ریلی جنس: اے ہسٹاریکل سروے (آکسفورڈ، یونی ورسٹی پریس 1999)

سیل اے- دی ایمرجنس آف انڈین نیشنلزم: کمپیٹیشن اینڈ کولابوریشن ان دی لیٹر 19th سنچری (کیمبرج: کیمبرج یونی ورسٹی پریس 1968)

سیلکٹڈ لیٹرز آف ای ایم فارسٹر مرتبین ایم لاگو اینڈ پی این فرینک، جلد 1، (لندن کولنس 1983)

شیکل سی- (مرتب) اردو اینڈ مسلم ساؤتھ ایشیا: اسٹڈیز ان آنر آف رالف رسل (دہلی 1991)

شررا ے ایچ- لکھنؤ، دی لاسٹ فیز آف این اورینٹل کلچر، ترجمہ وتدوین ای ایس ہرکورٹ اینڈ ایف حسین (لندن-پال ایلک 1975)

شروانی ایچ کے- (مرتب) ڈاکٹر غلام یزدانی کمیموریشن ولیوم (حیدر آباد ایم اے کے اے اورینٹل ریسرچ انسٹی ٹیوٹ 1966)

شریف جے- قانونِ اسلام آر دی کسٹمس آف مسلمانس آف انڈیا، ترجمہ بی اے ہرک لاٹ [1832] (مدراس: ایشیا ایجوکیشنل سروس 1997)

صدیقی اے اے-(مرتب) سرسید کرسپانڈس (علی گڑھ، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی 1990)

سنگھ آئی- دی آرڈنٹ پلگرم: انٹروڈکشن ٹو دی ورک آف محمد اقبال [1951] (دہلی: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1997 طبع ثانی)

سنگھ خشونت- (مرتب) سٹی امپروبیبل: اَین انیتھولوجی آف رائٹنگس آن دہلی (دہلی: وائکنگ 2001)

سنگھ ایس - فریڈم مومنٹ ان دہلی 1919-1858 (دہلی :ایسوسی ایٹڈ پبلشنگ ہاؤس 1972)

اسکوڈ، ڈی- میکالے اینڈ دی انڈیا پینل کوڈ آف 1862: دی متھ آف دی اِن ہیرنٹ سُپیر یارٹی اینڈ ماڈرنٹی آف دی انگلش لیگل سسٹم ان دی 19th سنچری، ماڈرن ایشین اسٹڈیز 3 ,32 ,1998

سلیمن ڈبلیو ایچ-ریمبلس اینڈ ریفلکشنز آف اَین انڈین آفیشل، مرتب وی اے اسمتھ (ویسٹ منسٹر: آرچیالڈ کانسٹبل 1893)

اسمتھ ڈبلیوسی- اسلام اِن ماڈرن ہسٹری (پرنسٹن این جے: پرنسٹن یونی ورسٹی پریس 1957)

آن انڈراسٹینڈنگ اسلام: سلیکٹڈ اسٹڈیز (دی ہیگ ماؤٹن 1981)

اسپیر پی- ٹوئی لائٹ آف دی مغلس: اسٹڈیز ان لیٹ مغل دہلی [البانی 1951] SANY (دہلی:1969، طبع ثانی)

دی پوزیشن آف دی مسلمس بیفور اینڈ آفٹر پارٹیشن، ان پی میسن (مرتب) انڈیا اینڈ سیلون: یونٹی اینڈ ڈائی ورسٹی آکسفورڈ: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1967)

اسٹارک یو- پالیٹکس، پبلک اشوز اینڈ دی پروموشن آف اردو لٹریچر: اودھ اخبار، دی فرسٹ اردو ڈیلی ان ناردرن انڈیا، دی اینول آف اردو اسٹڈیز 2000, 18, 1

اسٹوکس ای ٹی- دی انگلش یوٹی لی ٹیرینس اینڈ انڈیا (کیمبرج: کیمبرج یونی ورسٹی پریس 1969)

دی پیزنٹ آرمڈ: دی انڈین ریبلین آف 1857 مرتبہ سی اے بیلی (آکسفورڈ، آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1986)

اسٹیورن سی وریدے دی پاروا: اے اسٹڈی آف ویمنس لائف اِن نارون انڈیا (ایسن دی ندر لینڈس، وان گورکم اینڈ کو 1968)

سہرور، ی ایس اے بی- اے کریٹیکل سروے آف دی ڈیولپمنٹ آف دِی اردو ناول اینڈ شارٹ اسٹوری (لندن: لانگ مینس، گرین اینڈ کو 1945)

اسکیز ایم (مرتب)-سی ایف اینڈ ریوز: ریپریذنٹیٹیو رائٹنگس (دہلی 1973)

تاسی گارساں دی- مسلم فسٹیولس ان انڈیا اینڈ اَدَر لیسیز، ترجمہ و تدوین ایم ویم (دہلی: آکفسورڈ یونی ورسٹی پریس 1977)

تیندولکر ڈی جی- عبدالغفار خاں: فیتھ از اے بیٹل (بمبئی: پاپولر پرکاشن 1937)

ٹمپل رچرڈ- من اینڈ ایونٹس آف مائی ٹائمنر ان انڈیا (لندن: جان مرے 1882)

تھربی جی آر- ہندو مسلم ریلیشنس ان برٹش انڈیا: اے اسٹڈی آف کنٹرو ورسی، کانفلکٹ اینڈ کمیونل موومنٹس ان ناردرن انڈیا 1928-1923 (لیڈن ای جے

برل 1975)

شنکر ایچ- دی آرڈیل آف لو: سی ایف اینڈریوز اینڈ انڈیا
(دہلی: آکفسورڈیونی ورسٹی پریس 1979)

بٹوین اولڈ دہلی اینڈ نیو دہلی: سی ایف اینڈریوز اینڈ سینٹ اسٹیفنس ان این ایرا آف ٹرانزیشن، ان آرای فرائی کن برگ (مرتب) دہلی تھرو دی ایجز: ایسیز ان اربن ہسٹری، کلچر اینڈ سوسائٹی (دہلی: آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1986)

ترمذی ایس اے آئی (مرتب) پرشین لیٹرز آف غالب (دہلی: ایشیا پبلشنگ ہاؤس 1969)

ٹائی ٹس ایم ٹی- اسلام ان انڈیا اینڈ پاکستان (بدایوں 1930، پہلا اڈیشن)

ٹرے دِی تھک اے- سم اسٹرکچرل اینڈ سیکوینٹل آسپکٹس آف دی برٹش اسمبلیج ایٹ دہلی 1877-1911، ماڈرن ایشین اسٹڈیز 2, 24, 1990

ٹرول سی ڈبلیو- سید احمد خاں، اے ری انٹر پریٹشن آف مسلم تھیولوجی (دہلی، وکاس 1978)

طوسی این- دی ناصرین ایتھکس ٹرانس لیشن فرام پرشین بائی جی ایم وکنس (لندن جی الین اینڈ اَن ون 1964)

عمر ایم- اربن کلچر ان ناردرن انڈیا ڈیورنگ دی 18th سنچری (دہلی 2000)

اسلام ان ناردرن انڈیا ڈیورنگ دی 18th سنچری (دہلی: منشی رام منوہر لال 1998)

واننگ ایس- شریف، ہرکولٹس، کروک اور قانون اسلام: کانسٹرکٹنگ این اینتھوگرافی آف دی مسلمانس آف انڈیا، ساؤتھ ایشیا ریسرچ (لندن) 1, 19, 1991

واکس سی ڈی- دی لیکیسی آف اسلام ایڈیٹرس تھامس آرنلڈ اینڈ الفرڈ گیلوم آکسفور، آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1931)

وشواناتھن جی- ماسکس آف کانکوئسٹ: لٹریری اسٹڈی اینڈ برٹش رُول اِن انڈیا (دہلی

(1989

وارڈن برگ جے -(مرتب) مسلم پرسپشن آف اَدر ریلی جنس : اے ہسٹاریکل سروے
آکسفورڈ، آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1999)

اسلام اینڈ کرسچینیٹی ، مسلم پرسپشنس۔ دی مڈ 20th سنچری (بلجیم پیٹرز
(1998 -

واٹ ی اے- ایجوکیشن فارنیشنل ایفیشینسی : کانسٹر کٹیو نیشنلزم ان نارتھ انڈیا
1909-1916 ماڈرن ایشین اسٹڈیز 2 ,3 ,2002

واٹ کے- تھامس واکر آرنلڈ اینڈ دی ری ایویلوایشن آف اسلام 1864-1930،
ماڈرن ایشین اسٹڈیز 1 ,36 ,2002

ویبر میکس- دی سوشیالوجی آف ریلی جن (بوسٹن :بیکن پریس 1963)

ینگ آئرس میریاں- انکلوژن اینڈ ڈیموکریسی (آکسفورڈ : آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس
(2000

زیدی اے جے- اے ہسٹری آف اردو لٹریچر (دہلی: ساہتیہ اکادمی 1993)

زوئمر ایس ایم- اسلام: اے چیلنج ٹو فیتھ (لندن: ہائی پیر بن بکس 1970، نیو پرنٹ 1985

کتابیں اور مضامین

عباسی اے- (مرتب) انتخاب ذکاء اللہ (لکھنؤ 1983)

(مرتب) سرسید کی تعزیتی تحریریں (علی گڑھ 1989)

عبداللہ ایس- نذیر احمد کی انفرادیت ،نقوش ، مارچ 1956

سرسید احمد خاں اور ان کے نامور رفقاء کی نثر کا فکری اور فنی جائزہ (دہلی
(1960

مباحث (لاہور 1965)

مشاہدات وتصورات (علی گڑھ 1969)

احمد ایف- (مرتب) انتخاب میر ناصر علی (لکھنؤ 1983)

احمد ایم پی- (مرتب) لکچروں کا مجموعہ 1895-1888، دو جلدیں (آگرہ 1918)

احمد ابن- الحقوق والفرائض تین جلدیں (دہلی 1906)

ایامی (دہلی 1891)

موعظۂ حسنہ (لاہور 1963)

فسانۂ مبتلا (دہلی 1885, 1995

احمد این- توبۃ النصوح (لکھنؤ 1868, 1904)

مراۃ العروس (دہلی 1869, 1912)

منتخب الحکایت (دہلی 1892)

علی اے وائی- انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ (الہ آباد 1936)

علی رضا- اعمال نامہ (پٹنہ 1992)

اینڈریوزسی ایف- ذکاء اللہ دہلوی، ترجمہ ضیاء الدین احمد برنی (کراچی 1952)

علوی ٹی اے- ذوق: سوانح اور انتقاد (لاہور 1963)

آشوب پیارے لال- رستم ہند (1869: لاہور 1961 طبع مکرر)

آزاد اے کے- مسئلۂ خلافت وجزیرۃ العرب (کلکتہ 1920)

آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی' عبدالرزاق ملیح آبادی کو املا کرایا گیا (لاہور 1926، دوسرا اڈیشن)

مکاتیب آزاد (لاہور 1966)

عظیم اے ڈبلیو- شبلی بحیثیت مورخ (دہلی 1979)

اعظمی اے- نذیر احمد: شخصیت اور کارنامے (دہلی 1974)

باقر اے ایم- (مرتب) مقالات محمد حسین آزاد (لاہور، تاریخ ندارد)

برنی زیڈ اے- عظمت رفتہ (کراچی 1961)

برق جی جے- ڈپٹی نذیر احمد کے مذہبی افکار، نقوش 6-55، مارچ 1956

بیگ ای- دلی کی آخری شمع [1935-6?] (دہلی 1986)

بیگ ایم ایس- سیر المنازل (علی گڑھ 1980)

بیگم مہدی- (مرتب) افاداتِ مہدی (اعظم گڑھ 1939)

بھاجی والا آر پی- مولانا شبلی اور عمر خیام (سورت 1932)

بلگرامی ایس آئی اے- حیات النذیر (دہلی 1912)

بخاری ایس وائی - یہ دلی ہے (دہلی 1944)

دسنوی اے کیو- (مرتب) مضامین لسان الصدق (لکھنؤ 1927)

دیال ایم- عالم میں انتخاب: دلی (دہلی 1987)

دہلی اور اس کے اطراف، (دہلی 2001 اڈیشن)

دہلوی ایچ کے ایس این این 'فراق' لال قلعے کی ایک جھلک (دہلی 1987)

دہلوی، ایم ایف بیگ- مولوی نذیر احمد کی کہانی (علی گڑھ 1946 اڈیشن)

مضامین فرحت، جلد دوم (دہلی - تاریخ ندارد)

دہلوی ایس اے- مولانا محمد حسین آزاد دہلوی 'ساقی' (کراچی) فروری 1967

دہلوی، ایس ڈبلیو ایچ - دلی کا آخری دیدار، مرتب ایس ضمیر حسن (دہلی 1986)

فیض الدین ایم- 'بزم آخر' (دہلی 1986 ری پرنٹ)

فاروقی کے اے- 'چراغ رہ گزر' (دہلی 1974)

'دلی اردو اخبار' (دہلی 1972)

فاضل ایس ایم ایچ - (مرتب) مکاتیبِ آزاد' (لاہور 1966)

گرگانی ایس ایم ایم اے -' سوانح دہلی' (دہلی 1989)

حالی، اے ایچ - 'یادگارِ غالب (کانپور 1897)

'حیاتِ جاوید' (آگرہ 1903)

'مقالات حالی' (حیدرآباد 1936)

حالی اے ایچ - 'مکاتیب حالی' (لاہور 1950)

حق ایم اے - 'خطبات عبدالحق' (دہلی 1944)

'مرحوم دِلّی کالج' (دہلی 1945)

حسن ایم - 'دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی اور فکری پس منظر (دہلی 1964)

ہاشمی این ایچ - 'دِلّی کا دبستانِ شاعری' (لکھنؤ 1997)

ہاشمی کیو او آر - 'میراثِ ہنر' (لکھنؤ - تاریخ ندارد)

حسین اے - 'نذیر احمد کا ذہنی تجزیہ' نقوش 6-55، مارچ 1956

حسین آئی - (مرتب) 'دستاویزات مسلم ایجوکیشن کانفرنس 92-1886 (علی گڑھ 2003

حسین ایم - 'علی گڑھ تحریک: سماجی اور سیاسی مطالعہ' (دہلی 1993)

حسین ایم - (مرتب)' مکاتیب سر سید احمد خاں' (دہلی 1960)

اکرام ایس ایم - موجِ کوثر (دہلی 1991، ری پرنٹ)

'شبلی نامہ' ایک فنکار کی داستان حیات (لاہور 1960، 1990)

امام الدین ایم - (مرتب) مکمل مجموعہ لکچرز و اسپیچز 1898-1863 (لاہور 1900)

اسلام ایس ایم۔ (مرتب)'مسلم خواتین دراحادیث رسول امین (لاہور 1940)

جعفر ایس۔ 'ماسٹر رام چندر اور اردو نثر کے ارتقاء میں ان کا حصہ' (حیدرآباد 1960)

جمال، آر۔ 'ذکاءاللہ: حیات اور ان کے علمی اور ادبی کارنامے'، (دہلی 1990)

کانپوری، ایم اے آر۔'یادآیام' (حیدرآباد 1954)

کریم الدین، ایم اور آئی صابری-گلدستۂ صحافت (دہلی 1984)

خان ایس اے۔ 'آثار الصنادید' (دہلی 2000)

خطوط بنام سرسید، مرتبہ محمد اسماعیل پانی پتی (لاہور 1995)

'سرسید کے لیٹرز کا مجموعہ' (؟1980)

'اسباب بغاوت ہند' [1858] (آگرہ 1903)

'تاریخ سرکشی بجنور (1893)

آخری مضامین

خان، اے ایم۔ نذیر احمد کے ناول: تنقیدی مطالعہ (علی گڑھ 2000، دوسرا اڈیشن)

خورشید اے ایس۔'صحافت: پاکستان و ہند میں' (لاہور 1963)

'خطبات آزاد' (دہلی 1974)

خطبات سرسید (بدایوں 1931)

قدوائی ایس آر۔ 'ماسٹر رام چندر' قدیم دلی کالج کی ایک شخصیت، (دہلی 1961)

مہدی، ایم۔ 'مسلم معاشرے کی تشکیل نو: سرسید' نذیر احمد، حالی اور شبلی کے افکار کا مطالعہ (دہلی 1996)

'اردو دانش وروں کے سیاسی میلانات: نوآبادیہ ہندوستان 1857-1914 (دہلی 1999)

مرزا آئی۔ (مرتب)'دلی کی تہذیب (دہلی 1992، دوسرا اڈیشن)

محسنی ایس آر-   حیات عبداللہ، بانی تحریک مسلم تعلیم نسواں، علی گڑھ (علی گڑھ، تاریخ ندارد)
مرتضیٰ، ایم-   'ہندو مسلمانوں کے میل جول، معارف، یکم مئی 1900
ندوی ایس ایس- تاریخ ارض القرآن (اعظم گڑھ، تاریخ ندارد)
نگرامی ایچ ایس ایم ایچ -'تاریخ طِب' (دہلی 1999)
نظامی کے اے-   'سرسید اور علی گڑھ تحریک (علی گڑھ 1982)
(مرتب) 'ارمغان علی گڑھ (علی گڑھ 1974)
نظامی کے ایچ-   'تاریخ مسیح' (دہلی 1926)
(مرتب) 'بہادر شاہ کا روز نامچہ' (دہلی 1935)
نعمانی، ایس-   'مقالات شبلی' جلد ششم (اعظم گڑھ 1972)
'الفاروق' (اعظم گڑھ 1956)
'الغزالی' (اعظم گڑھ 1922, 1956)
'حیات سعدی' [1886] (لاہور)
'المامون' (اعظم گڑھ 1957 اڈیشن)
'خطبات شبلی' (اعظم گڑھ 1965)
'مقالات شبلی' جلد اول (اعظم گڑھ 1954)
'مقالات شبلی' جلد دوم (اعظم گڑھ 1924)
'باقیات شبلی' (لاہور 1965)
'مکاتیب شبلی (اعظم گڑھ 1966)
پانی پتی، ایس ایم ایم- 'تاریخ کی کتابیں' (لاہور 1973)
پانی پتی، ایس ایم آئی (مرتب) 'مکتوبات سرسید' (لاہور 1959)

'مولوی عنایت اللہ دہلوی' نقوش، شخصیات نمبر، 8-47، جنوری 1955
'مولوی نذیر احمد کی مذہبی تصانیف' نقوش 6-55، مارچ 1956
'کلیات نثر حالی' دو جلدیں (لاہور 1968)
'مکاتیب حالی' (لاہور 1950)
قریشی کے- 'مرزا محمود بیگ کے مضامین کا انتخاب (دہلی 1987)
رحمان، ایس زیڈ- 'دلّی اور طب یونانی' (دہلی 1995)
رام، ایم- (مرتب) خطوطِ غالب' (علی گڑھ 1962)
رشید، ایم اے- 'دلّی کے قدیم اولیائے کرام، دلّی کالج میگزین، دلّی نمبر 1959)
رسالۂ کانفرنس متعلق تمدن و معاشرت (علی گڑھ، تاریخ ندارد)
رسالۂ تذکرات، ترجمہ ذکاء اللہ، مرتب تنویر احمد علوی (دہلی' تاریخ ندارد)
صابری آئی- 'دلّی کی یادگار ہستیاں' (دہلی 1972)
'دلّی کے قدیم مدارس اور مدرّس (دہلی 1977)
ستار، اے- 'خان بہادر میر ناصر علی دہلوی - حیات و ادبی خدمات (دہلی 1999)
شرر، اے ایچ- 'مضامین شرر' (لکھنؤ 1961)
قدم مسیحیت، (دہلی، تاریخ ندارد)
شروانی، ایم ایچ آر کے-'وقارِ حیات' (علی گڑھ 1925)
شیرانی، ایچ ایم- 'سرمایۂ اردو' (لاہور 2000)
صدیقی، آئی اے-'مولوی نذیر احمد دہلوی: احوال و آثار (لاہور 1971)
صدیقی اے اے- نذیر احمد اور تعلیم نسواں، علی گڑھ میگزین: خواتین نمبر 2001
تاسی، جی ڈی- 'خطبات گارساں دتاسی (اورنگ آباد 1935)

وووو، کیوا ے- 'محمد حسین آزاد بحیثیت محقق [1942] (پٹنہ 1984)
وشست، جاوید- 'مولوی امام بخش صہبائی: دلّی کالج میگزین، قدیم دلّی کالج نمبر 1953
یحییٰ، ایم ایم- سیر المصنفین، جلد دوم (دہلی 1928)
ظہیر، این ایس- 'غالب کی دلّی' قومی زبان' فروری 2001
ذکاء اللہ، ایم- 'اردو کورس: یعنی نصاب اردو' (دہلی 1869)
'رسالہ' علم سکون' (دہلی 1880)
'اردو کی چوتھی کتاب: مدارس ابتداء (دہلی 1889)
'سوانح عمری: حاجی محمد سمیع اللہ بہادر سی ایم جی' (دہلی 1907, 1909)
'مقدمہ تاریخ ہندوستان' (علی گڑھ 1915، تیسرا اڈیشن)
'کرزن نامہ' (دہلی 1907)
'تاریخ ہندوستان' جلد اول، باب سوم (دہلی 1879)
تہذیب الاخلاق آریا ہند یعنی ہنود (دہلی 1890)
'محاسن الاخلاق' جلد اول و دوم (دہلی 1891)
'مکارم الاخلاق' (دہلی 1891)
'تعلیم الانتظام' (دہلی 1892)
'تعلیم الخصائل' (دہلی 1892)
'سائنس اور مذہب کی رزم و بزم، علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ 24/جنوری 1893-
مذہب اور سائنس کی رزم و بزم (دہلی 1901)
زبیری، ایم اے- (مرتب) خطبات عالیہ، جلد اول و دوم (علی گڑھ 1927)
زبیری، ایم اے- 'حیات محسن' (علی گڑھ 1934)

اشاریہ

ISBN : 81-7160-134-0